مشاكل الفلسفة

تأليف

الفيلسوف الانجليزي المعاصر

برتراند رسل

أستاذ الفلسفة بجامعات لندن وكاليفورنيا ونيويورك

نقله الى العربية

عبد العزيز البسام
عضو البعثة العراقية بجامعة لندن

محمود ابراهيم محمد
مدرس بدار المعلمين الابتدائية

طبع هذا الكتاب ست عشرة مرة باللغة الانجليزية وترجم إلى جميع اللغات الحية

الثمن

فلسا ٢٥٠ — قرشا ٢٥

طبع بمطبعة الشعب سنة ١٩٤٧

المؤلف



برتراند رسل

الاهداء

الى الذين ناصرون الفكر الحر تقدم هذا الكتاب

المربان

الفهرست

مقدمة المعرب

يعد برتراند رسل من أكبر فلاسفة العصر الحاضر ، ومن العسير علي وأنا أقدمه الى القراء أن أعرض حياته واضحة المعالم بينة القسمات ، لأنها حياة ضخمة حافلة بشتى الصور والألوان ، حياة تشعبت فى كل جوانب الحياة فسمت فى آفاق العلوم النظرية وغاصت فى خضم الحياة العملية نصليت بنار التقاليد والعادات ولكنها بقيت نقية الجوهر كريمة العنصر ، لم يضعفها القصور الانسانى ، ولم يشوه من جمالها هذا الصراع العنيف .

إن الرجل العظيم يدفع ثمن عظمته غالياً بمقدار ما تسمو به مواهبه ، ولقد دفع برتراند رسل ثمن عبقريته ضيقاً وضنكا وجفاء ووحشة ولكنه احتفظ بأثمن ما يحتفظ به امرؤ لنفسه ، احتفظ بكرامته فلم يبعها فى سوق المطامع والشهوات .

لقد نسىء له في الأجل وفسح له فى العبقرية فأنتج للعالم تراثا خالداً وقدم للحضارة ثمراً شهياً ومكن لسلطان العقل وكشف للناس عن قيم الحياة الصحيحة .

ولقد يقول بعض الناس إن رسل شط فى بعض آرائه الاجتماعية والدينية وصارع العقائد الموروثة ، وقد يكونون على حق فيما يقولون ، ولكن ذلك لا يغض من مكانته ، فشأن الفلاسفة أن ينطلقوا من القيود التى تغل التفكير وهم بهذا الانطلاق يبنون ويهدمون ولكنهم لا يهدمون بدافع الأهواء والنزوات بل بدافع التفكير المجرد ، وهذا ما يشفع لهم عند المنصفين من الناس .

لقد حاولت أن أرسم لهذا الفيلسوف صورة عامة ، وأن أعرض لبعض

السمات البارزة فيه لعل القاريء العربى الذي لم يتح له أن يتصل به عن طريق مؤلفاته يستطيع بهذه الصورة أن يتمثل شخصيته ويتبين فلسفته ، على أنى لا أكتم القاريء أن برتراند رسل يتطلب دراسة مستفيضة فهو فيلسوف رياضي ألف فى الفلسفة العامة وفلسفة الاجتماع فبحث في الدين والحرب والأسرة والسلطان والمرأة والحرية والتربية والأخلاق وهو في كل بحث واسع الأفق رحيب الجوانب عميق الفكرة حر النزعة صريح العبارة قوي المراس .

ولعلي أستطيع أنا أو غيري يوما ما أن أتناول آثاره العلمية بالبسط والأفاضة حتى يجد القاريء العربى بين يديه هذه الذخيرة الحية من ثقافة هذا العصر .

يبلغ رسل الآن الخامسة والسبعين فقد ولد فى ١٨ مايو سنة ١٨٧٢ من أعرق الأسر الانجليزية فهو حفيد اللورد جون رسل أحد سراة الانجليز ، ورئيس وزارتهم على مبدأ حزب الأحرار. ولكنه أصيب باليتم فى الثالثة من عمره بفقد أبيه وقد كان أبوه من أحرار الفكر فأوصى قبل وفاته أن يربى إبنه تربية استقلالية وأن يجنب الخرافات السائدة حتى يتحرر عقله من جميع القيود الموروثة ، وعين قيمين على ابنه من أحرار الفكر في إنجلترا ليقوما بتنفيذ وصيته ، ولكن المحاكم رفضت وصيته وحكمت بأن يربى على الدين المسيحي ، على أنه استطاع فيما بعد أن يتحرر من سلطان الكنيسة وانقلب من أشد المناهضين لها . وقد أتقن وهو صغير اللغتين الفرنسية والألمانية ، وفى سنة ١٨٩٠ إنتقل إلى thetrinity coledge فى كمبردج فأظهر فيها نبوغا عظيما وأحرز درجتها في الفلسفة من مرتبة الشرف الأولى فاختير للمحاضرة فيها سنة ١٨٩٥ وقد تزوج من أليس برسال في عام ١٨٩٤ وفي السنة نفسها إشتغل ملحقاً بالسفارة

الانجليزية فى باريس ثم صحب زوجته الى برلين فدرس بها الديمقراطية الاجتماعية ثم رجع الى انجلترا وعاش هو وزوجته في كوخ صغير بالقرب من haslemere وانكب على دراسة الفلسفة حتى حذقها وألم بدقائقها ، وفي سنة ۱۹۰۰ زار باريس ليشهد المؤتمر الرياضي بصحبة صديقه الحيم الفرد هوايتهد الذي صار فيما بعد أستاذ الفلسفة في جامعة هارفارد وقد كان لهذه الزيارة نتائج هامة ، فى اتجاهاته المستقبلة ، ففي هذا المؤتمر شهد براعة الطلاب الايطاليين فى الرياضيات بفضل أستاذهم الكبير بينو ، فعكف على مؤلفات هذا الأستاذ حتى برع في الرياضيات فى وقت قصير وألف أول كتبه الهامة (مبادىء الرياضيات) سنة ۱۹۰۳ the principle of mathimatics ثم اشترك مع زميله الفرد هوايتهد في دراسة المنطق لرياضي لبينو وفريج وتوسعا فيه حتى استطاعا أن يخرجا معاً كتاب المبادىء الرياضية prencipa mathimatica سنة ۱۹۱۰ ، وكان يعيش في خلال هذه المدة في بيت صغير على مقربة من أكسفورد راضياً بالكفاف إلا أنه كان كثير الترحال فأفاد من وراء ذلك كثيراً من التجاريب العلمية والاجتماعية ، على أن الحياة دفعت برسل فى خضمها المتلاطم فصارع وصورع وناهض ونوهض وأصابه من وراء ذلك ما يصيب الرجل الحر حين ينشر فكرته ويتقبل دونها الطعنات .

كان مستر تشمبرلن رئيساً للوزارة واضطربت فى عهده الظروف الاقتصادية وقامت الحكومة بتحديد الأسعار ، فانصرف رسل من الفلسفة الى السياسة وخاض غمارها وأخذ ينتقد سياسة الحكومة ويقارعها بالمنطق السليم والحجة الدامغة ، وكان يدلي بآرائه في الحياة الاقتصادية فيقيم نظرياته على أسس منطقية مسلمة فكسب الرأي العام البريطانى ولم تستطع سهام النقد أن تنال منه شيئاً وفى هذه الأثناء اتجه الى الاصلاح الاجتماعي فأخذ يحارب التقاليد التى لا تلتئم

مع تطور العقل البشري ونضج الوعي الاجتماعي ، ولقد جره ذلك الى إعلان الحرب على رجال الكنيسة وأخذ ينتقد كثيراً من الأساليب الدينية ولم تكن العقيدة المسيحية نفسها بنجاة من نقده فكثر خصومه وخصوصاً رجال الدين ورجال الحكم .

ظهر أثر هذه الخصومة في حياته حين رشح نفسه للنيابة على مبادئ حزب الأحرار سنة ١٩١٠ وكان على وشك أن يفوز بالنيابة ولكن أحد خصومه طلب منه أن يعد الجمهور بالذهاب الى الكنيسة كل أسبوع فرفض رسل أن يعطي وعداً بذلك فرسب في الانتخاب بسبب هذه المكيدة وانتخب شخص آخر صار وزيراً بعد انتخابه .

وظهر أثر هذه الخصومة أيضاً حين دعته جامعة كمبردج ليحاضر في كلية الثليث ولكنها لم تعينه (رفيقاً) بل (محاضراً) والفرق بين الرفيق والمحاضر أن للرفيق صوتاً في إدارة المعهد ولا يصح فصله إلا لأسباب وجيهة ، وكان الاعتراض الذي أخذت به الكلية أن الأساتذة الدينيين خشوا أن ترجح برسل كفة اللادينيين ونجم عن ذلك أن الكلية فصلته سنة ١٩١٦ حينما عارض قانون التجنيد الاجباري وانتقد الحرب وحمل على رجال الحكم باعتبارهم مشعلي أوارها لتحقيق مطامعهم وإشباع شهواتهم ، ولم يرجع الى وظيفته إلا بعد أن شبعت شهوة الناس من الفتك والدماء ولم يفصل من وظيفته فحسب بل حكم عليه بغرامة قدرها مائة جنيه لكتابته منشوراً سياسياً ، ولما كان في عسر مالي بيعت مكتبته في المزاد العلني وفاء للغرامة ، ولقد حز في نفسه أنه فقد كثيراً من المؤلفات النفيسة والمراجع الضخمة التي بذل الجهد والمال في جمعها ، وبفصله من جامعة كمبردج دعته جامعة هارفرد بأمريكا ليحاضر فيها ولكن الحكومة رفضت أن تعطيه جواز سفر ، ولما ضاقت به الحال أخذ يلقي سلسلة محاضرات

تحت عنوان المثل العليا السياسية political ideals وقد نشرت هذه المحاضرات فى أمريكا سنة ١٩١٨ ولكن السلطات الحربية الانجليزية منعتها من دخول انجلترا وصادرتها بعد ذلك ، وفي هذه السنة ١٩١٨ نشر مقالا سياسياً لم ترض عنه السلطات فحكم عليه بالسجن ستة أشهر فألف في سجنه كتابه الشهير مقدمة الى الفلسفة الرياضية وقد نشره سنة ١٩١٩

على أن هذا الجهاد العنيف لم يصرفه عن التأليف الفلسفي فقد ألف أول كتبه الفلسفية (مشاكل الفلسفة) سنة ١٩١١ وثانيها (معرفتنا بالعالم الخارجي سنة ١٩١٤ وثالثها (تحليل العقل) سنة ١٩٢١ ورابعها (الفلسفة) ٢٦ وسنعرض لها بالتحليل فيما بعد .

وفي سنة ١٩٢٠ ذهب الى الصين بدعوة من جامعة بكين ليحاضر في الفلسفة ولكن المرض اشتد عليه حتى أشرف على الموت ولكن الأطباء الألمان أنقذوا حياته بعد أن نشرت الصحف اليابانية خبر موته .

وفي سنة ١٩٢١ ذهب الى روسيا ودرس الحياة السياسية والاجتماعية وبعد رجوعه منها ألف كتابه (البلشفية عملياً ونظريا) .

وقد تزوج للمرة الثانية من دورا بلاك سنة ١٩٢١ وعاش معها ست سنوات في منزل متواضع فى شيلز وكان يعيش عن طريق الصحافة والتأليف والمحاضرات فأخرج مؤلفات كثيرة ومختلفة فى السياسة والاقتصاد والتعليم والدين والفلسفة والاجتماع وكلها مؤلفات تشهد له بعمق التفكير وطول الأناة مع ما يبدو عليها من نسق علمي رائع .

وقد أنشأ هو وزوجته مدرسة للأطفال ما بين عامي ٢٤ ، ٢٧ ندرس في هذه الفترة غرائز الأطفال وطرائق التعليم والتربية وألف بعد ذلك كتباً فى التربية والتعليم تعد الآن من خير المراجع للمهتمين بشؤون التعليم .

وفى سنة ١٩٢٧ دعته جامعة كاليفورنيا ليحاضر فيها فذهب إليها فمكث بها فترة ثم عاد إلى إنجلترا وحاضر في جامعة لندن مرة ثانية ، وفي سنة ١٩٤٠ ذهب إلى الولايات المتحدة وحاضر في جامعة نيويورك وكاليفورنيا .

وآخر كتاب أصدره تاريخ الفلسفة الغربية منذ نشأت إلى اليوم كتبه وهو في الخامسة والسبعين من عمره ويقول في مقدمته أن هذا الكتاب سيكون خاتم كتبي فأنا الآن أعيش برئة واحدة وأصبحت لا أقوى على متاعب التأليف

وهو الآن يحيا حياة الشيخوخة المتوجة بجلال العلم وفخار العمل وخصوبة العمر وسمو الفكر ،

إن هذه الحياة الكريمة خير مثل للشباب المتوثب فهي تاريخ الكفاح الحر في القرن العشرين ، وإن انجلترا التى آذته وجفته ردت له اليوم اعتباره وأصبح مثلا عاليا لتفوقها الثقافي وهاك بعض مؤلفاته وتاريخ تأليفها .

١ — مبادىء الرياضيات	١٩٠٣		
٢ — مشاكل الفلسفة	١٩١١	لذة السعادة	١٩٣٠
٣ — معرفتنا بالعالم الخارجي	١٩١٤	مدرج العلوم	١٩٣١
٤ — الطريق الى الحرية	١٩١٨	الطريق الى السلام	١٩٣٦
٥ — المدخل الى الفلسفة الرياضية	١٩١٩	القوة	١٩٣٧
٦ — الباشفية عملياً ونظريا	١٩٢٠	التحليل الاجتماعي	١٩٣٨
٧ — تحليل العقل	١٩٢١	دع الناس يفكرون	١٩٤٠
٨ — الفلسفة	١٩٢٦		
٩ — التربية	١٩٢٦	المدخل الى المعنى والحق	١٩٤١
١٠— تحليل المادة	١٩٢٧	تاريخ الفلسفة الغربية	١٩٤٥
١١— الزواج والاخلاق	١٩٢٩		

هذا عدا بعض الكتب التى لم أستطع الحصول عليها

﴿ آراؤه الاجتماعية ﴾

بدأ رسل حياته بالاكباب على الفلسفة النظرية فأخذ يبحث في المجردات والميتافيزيقا ، ولكن نشوب الحرب العامة الأولى صرفه عن البحوث النظرية البحتة وقذف به في خضم الحياة العملية ، فتحولت اتجاهاته من عالم الحقيقة البرأ من الآفات والأهواء إلى عالم الواقع المشوب بالنقص والضعف الأنساني ، ولقد كان هذا التحول صدمة عنيفة لعقله وقلبه لأنه وجد نفسه فى عالم جديد يتطلب كفاحا مرا وجهادا شاقا ، وجد المآسي البشرية تمثل أمام ناظريه ، وجد الناس يسيرون بشهواتهم ويندفعون بغرائزهم ، فيتنافسون في الشر ويخبون فى الفتنة ، وجد الجمهور لاعقل له كما يقول جستاف لوبون ، فالآراء التى يعتنقها الناس أكثرها زائف مكنتها فى نفوسهم الدعايات الباطلة وأساليب التعليم الفاسدة ورغبة رجال الحكم في السيطرة ، وحب رجال الدين للفخار الكاذب ، كل ذلك أثار طبيعته الوادعة وخياله المحلق الى طبيعة ثائرة ونفس متمردة ، فشهر أسلحته وبدأ يصول في الميدان وكلما تكسر سلاح شهر آخر ، حتى ضاق بالحياة وضاقت به ، ونال منها ونالت منه ، ولكن عناصر نفسه كانت أقوى من عناصرها ، وسلطانه كان أقوى من سلطانها ، وانتهى كفاحه بهدنة الشيخوخة ، بعد أن قضى أربعين سنة يحاضر فى الجماعات وينشر فى الصحف ويؤلف الكتب ، حتى خلف للبشرية ثروة نفيسة من الآراء الحرة كان لها وسيكون أعمق الأثر ،

كان لابد لهذا الفيلسوف أن يبحث عن العلل الخفية لهذا الشقاء الأنساني وبعد الدراسة العميقة وجد أن هذه العلل تتمثل في رجال الحكم ورجال الكنيسة وأساليب التعليم ، فأخذ يناهض كل علة ماوسعته المناهضة ، فصوب سهام نقده للحكومة ورجال الدين ونظم التعليم وبذلك انقلب اشتراكيا متطرفا .

أما الحكومة في رأيه فهي جماعة تسعى للمجد الكاذب والفخار الزائف تستبد

بها شهوة السلطان ، فتسخر الجماهير لمآربها ، وتقودهم الى الموت تحقيقا لرغباتها عارض الحكومة حين سنت قانون التجنيد الاجباري وعده افتئاتا على حقوق الشعب ، وتنفيذا لشهوات جامحة ، فأخذ يكتب في الصحف منفرا من الحرب داعيا الى السلم منتقدا لسلوك الحكومة ومهيبا بالمفكرين وأصحاب الآراء الحرة أن يناهضوا هذه المجازر البشرية وأن يطفئوا هذا الأتون المستعر بجماجم الشباب البريء وفى هذا يقول « ولأول مرة فى حياتى وجدت شيئاً يشغل طبيعتى بأسرها وذلك أن اشتغالي بالمجردات من قبل كان قد ترك غرائزي الاجتماعية دون ما يكفيها ، إن الفطرة الوالدية التي لم تكن محققة فى وقتئذ ، حملتني على أن أغضب وأنفر لمنظر شبان أوربا يخدعون ويساقون الى المجزرة لاشباع الشهوات الشديدة التى تكتسح صدور كبارهم واستقامتى الفكرية منعتني من تصديق الخرافات التى اتخذتها الدول المتحاربة عذرا تسوغ به إثارة الفتن ، والواقع أن المفكرين الذين صدقوا هذه الخرافات كانوا قد تخلوا عن عملهم الصحيح لينعموا بالشعور بأنهم واحد من القطيع ، وهذا كان في نظري عملا غير شريف ، لأنه اذا كان للمفكر عمل في المجتمع فهو الاحتفاظ بحكم هادىء مجرد حين ثورة العواطف والشهوات ، ولكنني وجدت اكثر المفكرين لا يثقون بفائدة العقل الا فى أيام السلم » .

ولقد رأي أن أساس الفوضى الدولية والحروب المستعرة هو (طبيعة الخوف) فهذا الخوف هو أساس كل نزاع اقتصادي ، وهو الذي يجعل الناس يستأثرون بالسلطة والقوة ، فكل امة تريد أن تتسلط لانها تخشى أن يستخدم غيرها سلطانه لهدم سلطانها .

والقيم الأدبية مستقرة في الأفراد لافي الجماعات فسلطان الدولة اكبر مهدد لسعادة الفرد لأن التهيج الاجتماعي يسير بالناس سيرا أعمى وراء زعيم يغتنم الفرصة

ليقيم نفسه طاغية

ولقد وصل رسل الى نظرية جديدة في علم الاجتماع وهي ان (السلطان فكرة أساسية في علم الاجتماع كالطاقة التي هي فكرة أساسية في علم الطبيعة، والسلطان كالطاقة يبدو في أشكال متباينة كالثروة والسلاح والمعتقدات والسلطة الحكومية والتأثير في آراء الغير وليس من الصحيح أن يعالج شكل من أشكال السلطان بمعزل عن الشكل الآخر بل لابد من معالجتها مجتمعة لأن لكل شكل طابعا على شكل آخر.

وكما نقد الحكومة ومظاهر السلطان نقد رجال الكنيسة لانهم يلصقون بالدين كثيراً من مظاهر الوثنية والخرافات التي تفسد العقول وتشل الأفكار وتغل العواطف ويرى أن رجال الدين لاتقل شهوتهم في السلطان عن شهوة رجال الحكم فهم يقفون بالمرصاد للاراء الحرة يقاومونها لا لأنها جديرة بالمقاومة بل لأن في شيوعها تمكينا لسلطان العقل الذي يجانب كثيرا من تعاليمهم الموضوعة وأساطيرهم الموروثة وهو مع ذلك لايرفض الدين جملة بل يعتقد أن الدين قدم للبشرية خيرا كثيرا، ولكنه يقول إن رجال الكنيسة يتعصبون تعصبا أعمى لمعتقداتهم ويثيرون الاحن والبغضاء في نفوس الاطفال فبدل ان تكون الاديان مصدر ألفة ومحبة تصبح في المستقبل مصدر عداء وفرقة.

أما التعليم فقد رأى رسل أنه فاسد من أساسه لان الاساليب التي يسير عليها الطلاب منذ المرحلة الابتدائية لاتصلح مطلقاً لتربية الفرد تربية رشيدة فكل أمة تكيف عواطف أبنائها وعقولهم تكييفا خاصاً لايقوم على فهم الحقائق فهما سليما ولا يتمشى مع المنطق المستقيم وإنما تزيف لهم الآراء والمعتقدات فكل أمة تبرر أخطاءها وتقيم الادلة على صدق أنجاهها وتثير عداء الاطفال للأمم الأخرى، ويضرب مثلا على ذلك فيقول «كانت المدارس في عهد دراستي تلقننا

أن فرنسا أمة مجرمة وأن المانيا أمة فاضلة ، أما ماتعلمه المدارس اليوم فخالف كل المخالفة لما كانت تعلمه من قبل وكلا القولين بعيد عن الحقيقة ، ونقرأ فى الكتب الالمانية أن انكسار ولنجتون كان محققاً لو لم ينجده القائد الالمانى بلوخر بينما الكتب الانجليزية تقول عكس ذلك وكانت الكتب الامريكية قبل الحرب العالمية الاولى تحمل على بريطانيا والآن تؤيدها »

فرجال الحكم ورجال الدين والمدارس يعملون على إعداد أفراد يدينون بالولاء لهم دون نظر الى ما يحتاجه الأفراد لتنمية مداركهم ومشاعرهم ونشاطهم العملي وهذه النواحي الثلاث لا يكمل الفرد بدونها . ولقد أدى هذا النظام إلى التصادم بين الجنسيات والأديان وطبقات الشعب الواحدة ، فنشأت الحزازات والحروب ولن نستطيع التخلص من هذه المآسي البشرية الا بأعدادنا الأفراد ليكون ولاؤهم للعالم (warld citizenship) وتكون ثقافتهم عالمية وتكون جهودهم للعالم باعتباره مجموعة واحدة .

ولا يكون ذلك إلا بأن نهيء للفرد جميع الفرص لنمو شخصيته بأزالة جميع العقبات من طريقه ولكى نصل الى هذا الغرض علينا الا نستعمل الضغط لأن الضغط يميت القلب ويذل النشاط ، ولا بد لتنفيذ القوانين من لباقة وكياسة حتى لا يتأثر بسلطانها روح الحرية ، ويرى وجوب فصل ضعاف العقول في فصول خاصة وأن يهتم بهم لأن الذنب ليس ذنبهم ، أما ذوو الذكاء فيعدون إعدادا خاصا فنهم يخرج ساسة البلاد ومدبرو العالم وقادة الرأي .

ويرى رسل أن العصبية المدرسية هي التي تولد فى المستقبل الحزازات الطائفية والجنسية والسياسية ، لهذا يجب توجيه العصبية المدرسية والتخفيف من حدتها والتشجيع على تكوين عصبية عالمية .

وينتقد رسل إعطاء المدرسين الآراء للطلاب على أنها حقائق مسلمة ويرى

في ذلك خطرا كبيرا على استقلال الفكر فيجمل بالمدرسين أن يثيروا في الطلاب مناقشة الآراء لتتبرى عندهم الدقة في إصدار الاحكام.

هذه بعض آرائه الاجتماعية عرضتها بقدر ما يتسع لها المكان في هذه المقدمة.

(فلسفته)

سار رسل في فلسفته على طريقة الشك (scepticism) كما سار ديكارت أي أنه يشك فى جميع القضايا والاحكام التى تؤلف المعرفة الانسانية ولم يقتصر شكه على الاحكام المنطقيـة بل تناول المعارف الأولية (البدهيات) وليس معنى ذلك عدم الايمان المطلق بالأحكام وانما المقصود بالشك وضع جميع المعارف تحت أشعة النقد والنظر فيها من جديد فما ثبت منها للنقد قبله وما لم يثبت رفضه ويرى أن هذه الطريقة أجدى الطرق فى تصفية المعارف مما عاق بها من أخطاء ألبسها الزمن ثوب اليقين، وهو يعتمد في فلسفته على المنطق الرياضي لأنه فى رأيه أصح المقاييس لمعرفة صحة الاحكام من خطئها. على أنه لا يستمسك باليقين فى الاحكام لاعتقاده أن الفلسفة عدو الاستمساك المطلق بالعقيدة (dogmatism) ولكن الأحكام تتفاوت في مراتب اليقين ولو أن الفلسفة تؤدي الى اليقين المطلق لاستطعنا أن نصل الى الحقيقة المطلقة وتوقف النشاط الفلسفي عند حد معين ولأصبحت الفلسفة كأي علم من العلوم تستطيع أن تصل الى اليقين في جزئياتها وليس هذا من طبيعة الفلسفة (فالفلسفة تعني بالكون إجمالا لا بالانسان وحده، (١) وإنما تقوم مكانة الفرد فى أنه الآلة التى يمكن بها فهم الكون).

ولكي نأخذ صورة واضحة عن فلسفته نلقي نظرة عاجلة على تطور الفلسفة منذ نشأت حتى الآن.

---

(١) من كلام المؤلف

إن فلاسفة اليونان وأهم من يمثلهم سقراط وأفلاطون وأرسطو جعلوا (الانسان) محور فلسفتهم فهم الذين أنزلوا الفلسفة من السماء إلى الأرض، وعبارة سقراط الشهيرة « اعرف نفسك » تكشف عن اتجاههم الفلسفي، وجمهوريه أفلاطون وهي أهم كتبه الفلسفية تدور حول الانسان، أما أرسطو فقد جعل الانسان موضوع كتبه عدا كتاب « ما وراء الطبيعة » فقد كتب في السياسة والاخلاق والمنطق والظواهر الجوية الى غير ذلك مما لا يخرج عن دائرة الانسان.

أما الفلسفة الحديثة فتبدأ بديكارت الذي نقل الفلسفة من عطهـا القديم إلى عطها الحديث، فقد كان أول فيلسوف فصل الفلسفة عن الدين وحررها من سلطانه، وخلاصة مذهبه أن في الكون عنصرين أصليين أو جوهرين مخلوقين هما المادة والروح، ووراءهما عنصر ثالث هو الجوهر الازلي الخالق، والمادة والروح متمايزان ولكنهما يكونان « الناسوت ».

وهذا القول يأتلف مع العقيدة الدينية الموروثة وقد قال به من الفلاسفة القدامى ابن سينا وابن رشد والفارابي. فالفلسفة عند ديكارت مرجعها العقل والدين مرجعه الوحي والالهام، الفلسفة سبيلها التفكير والدين سبيله الايمان ومن العبث الخلط بينهما.

أما اسبينوزا فقد سار على الاسس التي وضعها ديكارت ولكنه تقدم خطوات عن ديكارت في مسألة الصلة بين المادة والروح فقد قال ديكارت لا صلة بين المادة والروح فهما عنصران منفصلان لا تفاعل بينهما وقال اسبينوزا بأن في الكون عنصرا واحدا فقط هو الله تعالى فهو الجوهر الازلي ونص عبارته الفلسفية « لا موجود غير الله » والكون كله صفة لهذا الجوهر، ولهذا الجوهر خاصيتان الفكر والامتداد فالفكر يؤلف عالم

الروح والامتداد يؤلف عالم المادة فكل ما في الوجود جزء منه تعالى فذهبه مذهب تأليه الكون. فبينما ديكارت يعتبر المادة والروح عنصرين مخلوقين يجعلهما اسبينوزا مظهرا لهذا الجوهر.

أما ليبنتز فقد خالف ديكارت واسبينوزا فقال بوجود جواهر عقلية كثيرة « monads » أو قوى وكل جوهر مستقل عن الآخر يعمل مستقلا عنه ولكنها تسير على نظام مرسوم كالجوقة الموسيقية كل فرد فيها مستقل ولكنهم جميعا يسيرون على مقتضى « النوته ».

أما مذهب لوك فيقوم على التجربة وعبارته « ليس فى العقل ما لم يكن في الاختبار الا العقل نفسه » فهو يثبت المادة وينكر الروح لعدم وجود دليل حسى عليها وينكر (العليه) أي كون شيء علة لشيء وآخر فليس في الكون علة ومعلول بل سابق وتال، فهو من الفلاسفة التجريبيين.

أما باركلي فهو اسقف ارلندي أنكر وجود المادة وأثبت وجود الروح فهو على عكس لوك، ويقول باركلي أن وجود الروح ثابت بالاختبار أما وجود المادة فغير ثابت بالاختبار، فما نعرفه عن شجرة أمور عقلية فاللون والشكل والحجم ليست صفات حسية للشجرة بل صفات عقلية محضة.

أما هيوم فينكر المادة والروح معاولا يعتبر لهما وجودا خارج العقل ففلسفته فلسفة تصورية.

أما (رسل) فتتلخص فلسفته فيما يلي:

ـ ينفي رسل وجود الجواهر في الكون ويرى أن فكرة الجواهر التى قال بها الفلاسفة القدامي والمحدثون يجب نزعها من الاذهان لانها أصبحت غير صالحة بعد تطور العلوم الطبيعية، فنظرية النسبية التى اكتشفها اينشتين ونظرية الذرة التى

أوضحها شرويدنجر وهايزنبرغ أرجعت كل شيء طبيعي الى نظـام الحوادث ، فاعتبارنا الالـكترون أو الـكهرب كائنـا مفردا خطأ محض فالذرة أو الجوهر الفرد ليست وحدة مستقلة بل تتـألف من مجموع وحدات هي الحوادث فالشحنة الكهربائية الموجبة حادثة ، والشحنة السالبة حادثة ، ودوران إحداهما حول الأخرى حادثة ، وارتباط الـكهارب بالالـكترونات بحيث تتـكون الذرة مجموعة حوادث مترابطة ، والرعد والبرق والنـور والظلام والاصوات وكل ما يدور في الـكون ليس إلا مجموعات من الحوادث ، وما يقال عن المادة يقال كذلك عن النفس ، ففي علم النفس زالت الذات (ego) . ولا يوجد غير الحوادث فالشخصية الآن ما هي الا مجموعة حوادث مرتبطة بعضها يؤلف اللحم وبعضها يؤلف العظم وبعضها يؤلف الفكر وليست الشخصية ذاتا كما كان يعتقد سابقا ، فقواعدا المبتدأ والخبر تؤدي إلى أحكام خاطئة في الفلسفة لان المبتدأ مسند اليه والخبر مسند ومعنى ذلك أن المبتدأ ذات والخبر صفة ، وبما أن أنـكارنا للجواهر يقتضي أنـكارنا للاشياء لان الاسباب الموجبة للانـكار واحدة فليس في الـكون ذوات وصفات ، وإنما في الـكون حوادث تؤلف ما ندعوه ذاتا وحوادث تؤلف ماندعوه صفات .

فالعبارة « أجلس على مكتبي » تـكتب فلسفيا بالصورة الآتية « إن مجموعة من الحوادث المترابطة ترابطا عليا في نوع يجعلها تدعي شخصا لها علاقة فضـائية بمجموعة من الحوادث المترابطة ترابطا عليـا وحجم هندسي يحمل اسم مكتب » وبناء على ذلك يكون رسل قد قضى على أهم أصول الفلسفة القديمة وهو نظـام الجواهر . وبذلك زالت الجواهر والاعراض كما زالت العلة والمعلولات ، فيجب ان يتجه البحث إلى الحوادث وعلاقاتها كما قال بها اينشتين وبلانك وهـايزنبرج والنظريات الحديثة في علم النفس التي قال بها فرويد ومكدوجل وجشتالت ومقررات المجامع السيكولوجية فكلها تنفي الذاتية نفيا باتا ، وجميع الظواهر النفسية وحدات

متجاورة لا صفات لذات مستترة وراءها .

هذا ملخص لفلسفة رسل الاخيرة .

(موضوع الكتاب)

إن هذا الكتاب الذي نقدمه للقراء هو اول كتبه الفلسفية ومع ذلك فهو لايقل أهمية عن أي كتاب من كتبه الفلسفية الاخرى لانه وضع فيه أسس فلسفته ، ومذهب رسل فى هذا كتاب هو المذهب الواقعي القديم مع نزعته المثالية .

يهاجم رسل فى هذا الكتاب المذهب المثالى المسلم في فلسفة بركلي القائل إن الذوات التى يمكن أن نعرفها هي الافكار التي في عقولنا فقط ، فما نعرفه عن شجرة هو سلسلة من الانطباعات التى يطبعها على حواسنا ما نسميه شجرة ، فالشجرة أذن هي الافكار التى فى عقولنا ويقول رسل أن الخطأ فى نظرية بركلى مرجعه الغموض في استعمال كلمة (في) فحينما نتكلم عن وجود شيء في عقولنا فليس معنى ذلك أنه موجود بالفعل في عقولنا بل الفكرة هي التى في عقولنا لا الشيء نفسه ، فرسل يفرق بين عملية التفكير وموضوع التفكير ، لاننا اذا لم نلاحظ هذه التفرقة فأننا نصبح في وضع لانعرف فيه غير أفكارنا ، فمعرفة شيء ما هي الا علاقة بين العقل وذلك الشيء ويرى رسل وجود علاقتين بين العقل والاشياء الخارجية يسميها « المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف » والمعرفة المباشرة تتناول ما نعرفه عن طريق الاحساس بالاشياء الخارجية ومانعرفه بالتأمل الباطنى من أفكار ووجدانيات ورغبات وما نعرفه عن طريق الذاكرة سواء كان عن طريق الاحساس بالاشياء الخارجية او عن طريق التأمل الباطني كما أننا على معرفة مباشرة بذواتنا بأعتبارها عارفة للاشياء وكذلك بالكليات أي بالافكار العامة كالبياض والاخوة والاختلاف ، والكليات التى يشير اليها رسل ليست في مكان ولا زمان ولا يمكن أن تدرك بالحواس فهو يقترب في تصوره للكليات من نظرية

المثل عند أفلاطون ، ويرى أن العلاقات ليست مقصورة على الاسماء كما قال أفلاطون بل تشمل الحروف والافعال ، واذا لم نقل باستقلال العلاقات ، فأننا لانستطيع أن نقيم استقلال العالم الخارجي ، فاذا قلنا « ادينبرج في شمال لندن » فأن كلمة (في شمال) ليس لها وجود معين بزمان ومكان كلندن وادنبرج ولكنها تدل على على شيء موجود مستقل عن لندن وادنبرج الا أن وجوده غير مقيد بزمان ولا مكان فرسل يخالف كثيرا من الفلاسفة في العلاقات لانهم يقولون أن العلاقات غير مستقلة في وجودها وأنما هي أجزاء من الحدود المتعلقة بها .

أما المعرفة بالوصف فهي التي تأتي عن طريق الاستنتاج من أمور نكون على معرفة مباشرة بها ، وأهمية المعرفة بالوصف أنها تساعدنا على معرفة أشياء لاندركها بالتجربة .

وخلاصة رأي رسل في هذا الكتاب أنه يسلم بوجود أربعة أنواع مختلفة من الذوات وهي (١) العقول المدركة (٢) الحقائق الحسية (٣) الكليات وأدراكها بالمعرفة المباشرة (٤) الاشياء الطبيعية وأدراكها بالمعرفة بالوصف .

هذه خلاصة موجزة جداً لموضوع الكتاب أما بسط الاراء فيراه القاريء في تضاعيفه .

بقيت لي كلمة أخيرة عن الترجمة ، فقد لاحظنا في ترجمة المصلحات المنطقية ما اتفق عليه المترجمون قبلنا فمثلا ترجمنا القانون . the law of excluded middle بقانون الثالث المرفوع وعدلنا عن الترجمة الحرفية وكذلك راعينا ان تكون المصطلحات الفلسفية من المصطلحات الشائعة بين المترجمين حتى لا يجهد القاريء نفسه في تفهمها .

وقد كنت أحب أن يوقع معي هذه المقدمة زميلي الاستاذ عبد العزيز البسام ولكنه لم يقرأها لغيابه عن العراق بجامعة لندن فوجدت أن الامانة العلمية تجعلني أوقعها منفردا حتى احتمل مسؤولية ما فيها من آراء

٨-٤-١٩٤٧ محمود ابراهيم محمد

مقدمة المؤلف

قد اقتصرت في هذه الصفحات على المشاكل الفلسفية التي رأيت أن أتحدث عنها من الناحيتين الايجابية والأنشائية . لأنى أعتقد أن النقد السلبي فقط يخرج عن نطاق هذا البحث ، ولهذا السبب احتلت نظرية المعرفة مكانا في هذا الكتاب أعظم مما احتلته نظريات الميتافيزيقا . أما الموضوعات الفلسفية التى تناولها الفلاسفة كثيرا بالبحث والنقاش فقد عالجتها باختصار شديد أن صح أن يكون هذا علاجا . ولقد حصلت على مساعدة قيمة من البحوث غير المنشوره للاستاذ مور والاستاذ كينز ؛ فقد استفدت من الأول علاقات الحقائق الحسية بالأشياء المادية ومن الثانى ما يتعلق بالاحتمال والاستقراء ، كما استفدت كثيرا من انتقادات واقتراحات الاستاذ جابرت مورى .

الفصل الاول

الحقيقة والظاهر

هل من الممكن الوصول في هذا العالم الى معرفة ترتقي الى درجة من اليقين لا يشك فيها رجل عاقل ؟ هذا السؤال الذي لا يبدو عند النظرة الأولى عسيراً ، هو في الحقيقة من اصعب ما يمكن التساؤل عنه . وحينما ندرك العقبات في سبيل جواب صحيح موثوق به (لهذا السؤال) نكون قد ولجنا باب دراسة الفلسفة ، فما الفلسفة إلا المحاولة للاجابة عن مثل هذه الأسئلة الأساسية ، إجابة لا توصف بعدم العناية كما لا توصف توا باليقين كما نفعل في الحياة العادية وكما نفعل في العلوم ، بل تقوم على النقد بعد الكشف عن جميع ما يجعل مثل هذه الأسئلة محيرة ، وبعد الوقوف على كل ما يحيط بافكارنا العادية من الغموض والاضطراب .

فنحن في حياتنا اليومية نفرض كثيراً من الأشياء أنها حقة ؟ ولكننا نجدها لدى التمحيص الدقيق ملأى بالمتناقضات الظاهرة ، حتى ليعز علينا أن نهتدي لمعرفة ما يمكننا ان نعتقده حقيقة ، الا بعد قدر كبير من التفكير . ومن الطبيعي أن نبدأ في سعينا وراء اليقين بتجاربنا الحاضرة ، وهي على وجه ما ، لا شك ، مصدر تستلخص منه المعرفة ولكن أى حكم عما يمكن أن تؤدى تجاربنا (أدراكاتنا) المباشرة الى معرفته ، حكم معرض على الأرجح للخطأ . فلقد يبدو لي أني جالس الآن على كرسي ، حول منضدة ذات شكل معين ، حيث أرى فوقها صحائف مكتوبة أو مطبوعة . واذا أدرت رأسي أبصر خلال النافذة عددا من البنايات وقطعا من الغيوم والشمس . واني لأعتقد أن الشمس تبعد قرابة ثلاثة وتسعين مليون ميل عن الارض ، وأنها كرة حامية أكبر من الارض مرات عديدة ، وأنها

بسبب دوران الأرض تشرق كل صباح ، وستستمر في ذلك الى أجل غير محدود . واعتقد أيضاً أن أى امرىء مميز يدخل غرفتي هذه يرى نفس ما أرى من الكراسي والمناضد والكتب والأوراق ، وأن تلك المنضدة التي أراها هي ذات المنضدة التي أحسها تضغط ذراعي . كل ذلك يبدو واضحاً وضوحاً يعسر معه أن يستحق الذكر ، اللهم إلا إذا كان جواباً لرجل يشك في ان أعرف أي شيء . ومع هذا فجميعه مما يجوز عقلاً أن يشك فيه وجميعه مما يحتاج الى أن يبحث بعناية قبل أن نصل الى الثقة باننا قد عبرنا عنه في بصورة صحيحة تمام الصحة .

ولكيما نجعل الصعوبات التي تعترضنا واضحة دعنا نركز اهتمامنا بالمنضدة . فهي للعين مستطيلة ، بنية اللون لامعة ، وللمس ناعمة باردة صلبة ، ولو طرقتها لخرج منها مثل صوت الخشب حين يطرق . وسيتفق معي في هذا الوصف أي شخص يرى هذه المنضدة ويلمسها ويسمع صوتها حين تطرق ، حتى ليبدو أنه ما من صعوبة تعترضنا ، ولكنا اول ما نتحرى الدقة سرعان ما تشرع متاعبنا تنثال انثيالا . فمع أنى أعتقد أن المنضدة بجميع أجزائها ذات لون واحد « حقيقة » فان اقسامها التي تعكس الضياء تبدو أشد لمعاناً من أقسامها الأخرى وبعض تلك الاقسام يبدو أبيض من فعل الضوء المنعكس . وأنى لأعلم أنى لو تحركت لتغيرت الأقسام التي تعكس الضياء ، حتى ليختلف التوزيع الظاهري للالوان على وجه المنضدة . وهذا يعني أنه لو كان عدد من الناس ينظرون الى المنضدة في لحظة واحدة ، ما أمكن أن يتفق إثنان منهم فيما يريان من توزيع الألوان ، ذلك لأنه يتعذر أن يراها اثنان من جهة واحدة ، وأيما تغيير في جهة النظر يستتبع تغييراً في الطريقة التي ينعكس فيها الضياء .

وهذه اختلافات ليست مهمة لكثير من الاغراض العملية ، ولكنها جد مهمة للرسام ، اذ عليه أن يقضي على ما تعوده من التفكير الذي يدعوه لان

يرى أن الاجسام تبدو ولها من الالوان ما تحسبه البداهة السليمة(*) أنه ألوانها الحقة ، وأن يتعود أن يبصر الاشياء كما تبدو . وها نحن أولاء نلتقي سريعاً ببداءة ذلك التمييز الذي يأتى منه كثير من العناء للفلسفة وهو التمييز بين « الظاهر » و « الحقيقة » التمييز بين الاشياء كما تبدو ، والاشياء كما هي . فاما ما يريد أن يعرفه الرسام فهو الاشياء كما تبدو ، واما ما يريد أن يعرفه الرجل العادي والفيلسوف فهو الاشياء كما هي ، على أن رغبة الفيلسوف في المعرفة أشد من رغبة الرجل العادي ، وعلمه بالصعاب التى تعترض الجواب التام لسؤال يعنيه أكثر من صاحبه .

ولنعد الى المنضدة فلقد اتضح لنا مما وجدناه أن ليس هناك لون يبدو أن له الأفضلية على غيره لأن يكون اللون الحقيقي المنضدة ، حتى ولا لون جزء معين منها ، فانها تبدو ذات ألوان مختلفة ، تتعدد بتعدد جهات النظر اليها ، وليس هناك من سبب لاعتبار أحد تلك الالوان أكثر جدارة من سواه لان يكون حقاً لون تلك المنضدة . وانا لنعلم أنه حتى من نقطة رؤية معينة واحدة يبدو اللون مختلفاً تحت الضياء الصناعي ، أو لرجل مصاب بعمي اللون أو لرجل ينظر خلال نظارات زرقاء ، ولو أن المنضدة في الظلام لا لون لها على الاطلاق أما فيما يخص اللمس والسمع فتبقى المنضدة غير متغيرة . وعلى هذا فليس اللون بالشيء الثابت اللاصق بالمنضدة ، ولكنه الشيء الذي يعتمد على المنضدة وعلى الرائي وعلى الطريقة التى يقع بها الضياء عليها . وحين نتكلم في الحياة العادية عن لون المنضدة ، فانما نعني ذلك النوع من الالوان التى تبدو للرائي العادي من نقطة رؤية عادية تحت شروط الضياء العادية . ولكن الألوان الاخرى التى تبدو تحت شروط أخرى جديرة بأن تعد مثل ذلك اللون ، ألواناً

(*) common sense

حقيقية ، ولهذا لكيما نتجنب الهوى نرانا مضطرين أن ننكر أن للمنضدة ، في ذاتها ، لوناً خاصاً معيناً .

ومثل هذا يصدق على نسيج المنضدة . فهي تبدو للعين المجردة ، فيما عدا خطوط الالياف الخشبية ، صقيلة مستوية . ولكننا لو نظرنا اليها خلال المجهر لرأينا شيئاً من الخشونة في سطحها إذ يبدو فيه تضاريس مثل التلال والاودية وأنماط أخرى من الاختلافات « في السطح » يتعذر أن تدركها العين المجردة . فأيهما المنضدة « الحقيقية » ، (المنضدة كما تبدو للعين المجردة أم المنضدة كما تبدو خلال المجهر) ؟ نحن بالطبع أميل إلى القول بان ما نراه خلال المجهر أقرب الى أن يكون المنضدة الحقيقية ولكن ذلك الذي نراه يختلف لو نظرنا خلال مجهر اقوى . فإن كنا لا نثق بما نرى بالعين المجردة ، فكيف يكون لنا ان نثق بما نراه خلال مجهر معين ؟ وهكذا تبرح ما مرة ثانية ثقتنا بحواسنا التى عولنا عليها في الابتداء . وليس شكل المنضدة بأحسن حالا من لونها وتركيبها .

وكلنا نجرى على سنننا في الحكم على الأشكال « الحقيقية » للاشياء ، وانا لنقوم بذلك من دون تأمل الى درجة يخيل الينا فيها أننا نرى في الواقع تلك الاشكال الحقيقية بعينها ، ولكن أن أردت الحق فان أى شي من الأشياء يختلف شكله باختلاف جهة النظر اليه كما يكون علينا أن نتعلم ذلك حين نحاول الرسم فلو كانت المنضدة مستطيلة « حقا » ، فانها سوف تبدو من جميع نقط الرؤية اليها تقريباً ، وكأن لها زاويتين حادتين وأخريين منفرجتين . ولو كانت الجهتان المتقابلتان متوازيتين فانهما تبدوان كأنهما تلتقيان في نقطة بعيدا عن الرائي ، وان كانتا ذواتي طول متساو ، فانهما تبدوان وكأن الجهة القريبة من الرائى أطول من الجهة البعيدة . وكل هذه أمور لاتلاحظ عادة عند الرؤية للمنضدة ،

ذلك لأن التجربة علمتنا أن نؤلف الشكل « الحقيقي » من الشكل الظاهر والشكل « الحقيقي » هو الذي يعنينا في حياتنا العملية . ولكن الشكل « الحقيقي » ليس ما نراه ، ولكننا نستنتجه استنتاجا مما نراه ، وما نراه يتغير شكله باستمرار حينما تحركنا في الغرفة ، فالحواس هنا أيضا تكذبنا ، فلا تهدينا الى حقيقة المنضدة ذاتها ، بل الى مظهر المنضدة ليس غير .

ولو تأملنا حاسة اللمس لواجهنا صعاباً مثل ما تقدم . فصحيح أن المنضدة تبعث فينا دوما الاحساس بالصلابة ، ونشعر ونحن نضغط عليها أنها تقاوم هذا الضغط ولكن ما نشعر به من أحساس يعتمد على مقدار ضغطنا وعلى الجزء الضاغط من جسمنا ، وعلى هذا فالاحساسات المتأتية من درجات متفاوتة من الضغط أو أو من أجزاء مختلفة من الجسم ، لا يمكن أن يقال عنها أنها تكشف مباشرة عن صفة محددة من صفات المنضدة بل قصاراها أن تكون علامات تومىء الى صفة ما ولعل هذه الصفة هي المسببة لما نشعر به من احساسات ، وان لم تكن فى الواقع ظاهرة بالفعل فى تلك الاحساسات نفسها ومثل هذا يصدق بوضوح أكثر على ماينبعث من المنضدة من أصوات حين تطرق .

ومن هذا يتضح أن المنضدة الحقيقية ، ان (وجدت) ، ليست هي نفس ما نشعر به مباشرة خلال البصر أو اللمس أو السمع . انها على فرض وجودها ليست قطعاً مما نعرفه مباشرة ولا تعدو أن تكون نتيجة نستنتجها من تلك المعرفة المباشرة . وهنا يعن لنا سؤلان عسيران وهما ، (١) هل هناك منضدة حقيقية ؟ (٢) فإن كان الجواب اثباتاً ، فأي شيء هي ؟ .

ولعل مما يسهل علينا مهمة الجواب عن هذين السؤالين أن نصنع بعض الاصطلاحات ، مما يكون معناها واضحا محدداً . ولذلك فسنطلق لفظ الحقائق الحسية (sense-data) على تلك الاشياء التى نصل الى معرفتها مباشرة

عن طريق الاحساسات مثل الألوان والأصوات والروائح والصلابة والخشونة الخ .... أما لفظ « الأحساس (sensation) فسنطلقه على ماتعانيه من تجربة حين نكون على وعي مباشر بتلك الأشياء . وعلى هذا فحين نبصر لونا ، فان مانقوم به هو الأحساس باللون ، أما اللون نفسه فأحد موضوعات الحس وليس هو بالاحساس . فاللون هو ما نكون على وعي به ، أما الوعي ذاته فهو الاحساس . ويتضح من هذا أنه اذا كان لنا أن نعرف شيئا عن المنضدة ، فسبيلنا الى ذلك انما هو « الحقائق الحسية » — اللون البني والشكل المستطيل والنعومة الخ . . مما نقرنه عادة بالمنضدة ، ولا يمكننا ، لما تقدم من الأسباب القول بان المنضدة إنما هي الحقائق الحسية ، حتى ولا القول بأن الحقائق الحسية صفات مباشرة للمنضدة . ومن هنا تنجم مشكلة العلاقة بين الحقائق الحسية والمنضدة الحقيقية على فرض وجودها .

اما المنضدة الحقيقية ، إن كانت موجودة ، فسنطلق عليها « الشيء المادي » (shysical ob gec) . وعلينا أن ننظر في العلاقة بين الحقائق الحسية والاشياء المادية التى نطلق عليها جميعاً اصطلاح « المادة » . وسنعدل سؤالينا الآنفي الذكر كما يلي : (١) هل هناك مادة قط ؟ (٢) فان كان الجواب اثباتاً ، فما طبيعتها ؟

وأول فيلسوف عني خاصة بذكر الأسباب التى تدعو لحسبان الاشياء المؤثرة في حواسنا مباشرة غير مستقلة عنا إنما هو الاسقف بيركلي (١٦٨٥—١٧٥٣) (bishop berkley) . فقد حاول في كتابه « ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس ضد الشكاك والملحدين أن يثبت أن ليس هناك من شيء يدعى مادة قط ، وان العالم مؤلف من العقول وما يقوم فيها من أفكار ويبدأ « هيلاس » فى الحوار مؤمناً بالمادة ولكنه لم يكن قريناً لفيلونوس الذي يدفع به دون رحمة الى جملة من المتناقضات والالتباسات وينتهي الى تقرير إنكاره

المادة وكأن ما يفكر فيه من مألوف القول ومقبول الكلام . اما الادلة التى يسوقها في الكتاب فعلى ضروب ، منها ما هو خطير واضح الحجة سليمها ، ومنها ما هو مضطرب أو ما يقوم على المماحكة والمراوغة . ولبيركلي فضل من بين أن وجود المادة أمر يمكن إنكاره دون أن يوصف ذلك الانكار بالسخف ، وأنه ان كانت ثمة أشياء موجودة مستقلة عنا فهي حتما ليست الموضوعات المباشرة لاحساساتنا .

وإذا سألنا عما إذا كانت المادة موجودة فان سؤالنا يحتوي على مشكلتين مختلفتين ، ومن المهم أن نميز بينهما . ونحن نعني عادة بالمادة شيئاً يقابل العقل شيئاً نفكر فيه باعتباره يحتل حيزاً من المكان وغير قابل لأي ضرب من التفكير أو الشعور . وبهذا المعنى خاصة ينكر بيركلي المادة ، أي أنه لا ينكر ان الحقائق الحسية التى نعدها عادة علامات على وجود المنضدة هي في الحقيقة علامات على شيء مستقل عنا ، ولكنه ينكر أن يكون هذا الشيء شيئاً غير عقلي ، أي لا هو بعقل ولا بافكار يحتويها عقل ما . وهو يقر أنه لابد أن يكون هناك شيء ما يستمر وجوده إذا غادرنا الغرفة أو أغمضنا عيوننا ، وأن ما نسميه رؤية المنضدة يحملنا فى الحقيقة على الاعتقاد بشيء ما يستمر وجوده حتى حين لا ننظر اليه . ولكنه يرى أن هذا الشيء لا يمكن ان يختلف في جوهره عما نراه ولا يمكنه ان يكون مستقلا عن الرؤية تماماً ، وان كان من اللازم ان يكون مستقلا عن رؤيتنا نحن . وينساق بيركلى بهذه الصورة الى أن يعد المنضدة « الحقيقية » فكرة في عقل الله . وان يرى لمثل هذه الفكرة ما ينبغي من الدوام والاستقلال عنا ، من دون ان تكون — كما هى الحال في المادة — شيئاً لا يمكن معرفته بمعنى اننا لا نستطيع ألا أن نستنتجه ، ولا نستطيع ان نعرفه مباشرة ومن دون وساطة قط .

وقد رأى فلاسفة آخرون بعد بركلي أنه ، بالرغم من أن وجود المنضدة مثلا لا يعتمد على رؤيتنا لها فانه يعتمد على أن يراها أو يدركها عن طريق الاحساس عقل ما ، وليس حتما أن يكون عقل الله ، بل على الأغلب النفس الكلية العالية للكون بأكمله . وهم يتمسكون بهذا الرأي ، كما يتمسك به بركلي لأنهم اولا يرون أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء حقيقي أو على الأقل شيء يمكن أن يعلم أنه حقيقي سوى العقول وما فيها من أفكار ومشاعر . وقد نضع الدليل الذي يستندون اليه رأيهم في صورة كالصورة الآتية : كل ما يمكن التفكير فيه ، فهو فكرة في عقل الشخص المفكر فيه ، اذن فلا شيء يمكن التفكير فيه ، سوى الأفكار في العقول المفكرة ، واذن فكل ماعدا ذلك لا يمكن تصوره ، وما لا يمكن تصوره ، لا يمكن أن يكون موجوداً .

وهذا الدليل وان كان من يأخذون به لا يعرضونه بالطبع بهذا الايجاز ومن دون صقل وتهذيب ، دليل فاسد في رأيي وقد عرض كثيراً ، سواء أكان صحيحاً أم لا ، بصور مختلفة وكثير من الفلاسفة ، وربما معظمهم ، يعتقدون أن ليس هناك شيء حقيقي سوى العقول وما فيها من أفكار . ويسمى مثل هؤلاء الفلاسفة « مثاليين » (idealists) وهم حينما يعالجون تفسير المادة ، اما أن يقولوا ، كما قال بركلي أن المادة ليست في الحقيقة الا مجموعة من الافكار ، واما أن يقولوا كما قال ليبنتز (leibnitz) (١٩٤٦-١٧١٦) ، أن ما يبدو مادة ليس هو في الحقيقة الا مجموعة من العقول الأولية كثرت ام قلت

ولكن هؤلاء الفلاسفة بالرغم من أنهم ينكرون المادة باعتبارها مقابلة للعقل ، فهم مع ذلك يقرون وجودها بمعنى آخر . ولقد نذكر أننا سألنا سؤالين وهما (١) أهناك منضدة حقيقية على الاطلاق ، (٢) واذا كان الأمر كذلك فأي شيء هي ، وكلا بركلي وليبنتز يقران أن هناك منضدة حقيقية ؟ ولكن بركلي يقول

إنها أفكار معينة في عقل الله ، وليبنتز يقول إنهـا طائفة من الأرواح . فـكلاهما يجيبان عن سؤالنا الأول بالاثبات و إنما يختلفان عما يراه الناس العاديون في جوابهما عن السؤال الثاني . ويبدو فى الحقيقة أن كل الفلاسفة تقريباً يسلمون بوجود منضدة حقيقية ، فـكلهم تقريباً يسلمون بأنه مهما تكن حقائقنا الحسية ـ اللون والشكل والنعومة الخ ـ معتمدة علينا ، فان حدوثها علامة على وجود شيء مستقل عنا ، شيء لعله يخالف تماما عن حقائقنا الحسية ومع ذلك فانه يعد السبب في حقائقنا الحسية ، كلما كنا على صلة ملائمة بالمنضدة الحقيقية .

وظاهر أن هذه النقطة التي يسلم بها الفلاسفة ـ أي الرأي القائل بوجود منضدة حقيقية ، مهما تكن طبيعتها — نقطة مهمة جداً ، وأنه ليجدر بنا أن نبحث عما يكون من أسباب لقبول هذا الرأي قبل أن نتوجه بالسؤال عن طبيعة المنضدة الحقيقية . ولذلك فسنعنى في الفصل التالي بالأسباب التي تدعو الى افتراض وجود منضدة حقيقية .

وقبل أن ننتقل الى نقطة جديدة ، يحسن بنا أن نتأمل برهة ما أوصلنا اليه البحث حتى الآن . فقد ظهر أننا اذا أخذنا أي شيء عادي مما يظن أننا نعرفه عن طريق الحواس ، فان ما تدلنا به الحواس مباشرة عنه ، ليس هو حقيقة هذا الشيء في ذاته مستقلا عنـا ، بل الحقيقـة المتعلقـة ببعض الحقائق الحسية التي تعتمد — بقدر ما يتهيأ لنا أن نرى — على العلاقات بيننا وبين ذلك الشيء . وهكذا فان ما نبصره ونشعر به ليس الا مظهراً (appearance) نعتقد بأنه دليل على حقيقة (reality) تكمن وراءه . ولكن اذا كانت الحقيقة ليست هي ما يظهر فهل لدينـا أي وسيلة نعلم بهـا وجود حقيقة على الاطلاق ؟ واذا كان الأمر كذلك ، فهل لدينا أي وسيلة للكشف عن طبيعة هذه الحقيقة ؟ ومثل هذه الأسئلة أسئلة محيرة ، ومن الصعب علينا أن نعلم أنه حتى الفروض

الغريبة قـد لا تكون صادقة، فهذه المنضدة التي لم تثر فينا الا أهون الأفكار من قبل ، أصبحت مشكلة ملأى بالاحتمالات العجيبة والشيء الوحيد الذي نعلمه عنها هو أنها ليست كما تبدو . أما ما هو أبعد من تلك النتيجة الهينة فان لنا تمام الحرية في التفكير فيه والتخمين . فليبنتز يقول انها طائفة من الأرواح ، وبيركلي يقول انها فكرة فى عقل الله ، والعلم الحديث (ولا يكاد يكون أقل بعثا للدهشة) يقول انها مجموعة عظيمة من الشحنات الكهربائية في حركة عنيفة

وفى خضم هذه الاحتمالات العجيبة ، يعرض الشك في أن من الممكن ألا توجد منضدة على الاطلاق . والفلسفة ان لم تستطع أن تجيب عن مثل هذا العدد الكبير من الأسئلة كما نحب ، فانها على الأقل تستطيع أن تثير أسئلة تزيد من اهتمامنا بالكون وتكشف عن الغرائب والدهشات التي تكمن وراء ظواهر الأشياء حتى ما كان منها مألوفا الى أقصى حد فى حياتنا اليومية .

الفصل الثاني

وجود المادة

في هذا الفصل سنسائل أنفسنا أفي الوجود ما نسميه مادة على أي وجه من الوجوه ؟ وهل في الكون منضدة لها طبيعة ذاتية خاصة ولها وجود يستمر حتى ولو لم أكن ناظراً إليها أم أن المنضدة من صنع الخيال فقط وليست إلا منضدة وهمية تبدو لنا في حياتنا التى ما هي إلا حلم ممتد ؟ هذه مسألة بالغة الأهمية لأننا إذا لم نكن على يقين من وجود الأشياء وجوداً مستقلا فكذلك لا نكون على يقين من أن لأجسام الناس وجوداً مستقلا ومن ثم نكون أقل تأكداً من وجود عقولهم وجوداً مستقلا ، فليس لدينا من دليل نبني عليه اعتقادنا بوجود عقول الناس إلا ما نستمده من ملاحظة أجسامهم ، فإذا لم نستطع الوثوق من أن للاشياء وجوداً مستقلا فسنجد أنفسنا منعزلين في بيداء من الحيرة والضلال ، وقد لا يكون العالم الخارجي كله سوى حلم عابر فلا يحس الواحد منا إلا بوجوده فحسب وتلك حال لاتدعو الى الاطمئنان لما تبعثه فينا من شعور بالوحشة والمضايقة ، وبالرغم من أننا لا نستطيع إقامة الحجة على بطلان هذا الفرض فليس لدينا أوهي دليل على صدقه وسنرى فى هذا الفصل لماذا كان الأمر كذلك .

وقبل أن نخوض في بحث الأمور المشكوك فيها سنحاول أن نهيء نقطة ثابتة نوعا ما نبدأ منها البحث ، إننا على الرغم من أننا نشك في الوجود المادي للمنضدة ليس لنا سبيل الى الشك فى الحقائق الحسية التى جعلتنا ندرك أن هناك منضدة ، فلسنا نشك ونحن ننظر الى المنضدة فيما نراه من لون وشكل معينين يظهران لنا كما لا نشك ونحن نضغط عليها فيما نجربه من إحساس معين

بالصلابة ، على أننا لا نتناول هذه الأمور بالبحث والتداول فهي في الحقيقة أمور نفسية ، وإذا جاز لنا الشك في أي شيء آخر غير إدراكاتنا المباشرة فلا يجوز لنا أن نشك في بعض هذه الادراكات على الأقل فانها أمور تبدو مستيقنة لا يجوز الشك فيها .

ولقد ابتكر ديكارت (١٥٩٦—١٦٥٠) مؤسس الفلسفة الحديثة منهجه الذي لا يزال الى اليوم كبير الجدوى وهو منهج الشك المنظم فقد قرر أنه لا يعتقد أي شيء مالم يتبين بوضوح ودقة انه حق ، فهو يشك في كل ما وجد سبيلا إلى الشك فيه حتى يمكنه أن يصل الى أسباب تزيل الشك من نفسه ، وقد أوصلته طريقته بالتدرج إلى الاقتناع بأن الأمر الوحيد الذي هو على يقين تام من وجوده إنما هو وجوده نفسه ، فلقد تصور شيطانا خداعا عمل لحواسه أموراً غير حقيقية في صور من الأحلام المستمرة ، وهذا الشيطان على الأرجح غير موجود ولكنه على أية حال ممكن الوجود ، وعليه فن الجائز أن يشك المرء فيما يدركه بحواسه .

أما شك المرء في وجوده نفسه فغير جائز لأنه إذا لم يكن موجوداً فان أي شيطان لا يستطيع أن يخدعه ، وإذا كان المرء يشك فهو إذن موجود ، إذ يكفي أن يكون للمرء تجارب — كالشك — ليكون ذلك دليلا على أنه موجود ، وهكذا وصل ديكارت إلى يقين مطلق بوجوده فهو يقول « أنا أفكر فانا إذن موجود » وعلى أساس هذا اليقين شرع يبني عالم المعرفة الذي هدمه أولا بماول شكوكه .

ولقد قدم ديكارت بابتكاره طريقة الشك وبكشفه عن أن التجارب الذاتية هي أكثر الأشياء يقيناً خدمة جلى للفلسفة لا يزال الباحثون فيهـا الى الوقت الحاضر مدينين له بها .

ولكننا نحتاج إلى شيء من الاحتراس في استخدام دليل ديكارت فليس كل ما في عبارته « أنا أفكر فانا إذن موجود » يقيناً مطلقاً ، وذلك انها قد تعني أن الواحد منا على تمام اليقين من أنه اليوم هو نفسه بالأمس ، وهذا حق لاريب فيه على وجه من الوجوه ، ولكن الوصول الى يقين مطلق بالذات الحقيقية أمر عسير عسر الوصول إلى يقين بالمنضدة الحقيقية ، فهذه الذات الحقيقية لا يبدو أن لها ذلك اليقين المطلق القاطع الذي يكون لتجارب الجزئية ، فحيما أرى منضدتي وأرى لونها البني فالذي يكون يقيناً في الحال ليس « أنا أرى لونا بنياً الآن » بل إن لونا بنياً هو المرئى ، وهذا القول يتضمن فى الحقيقة شيئاً أو إنساناً يرى ذلك اللون البني ، ولكنه لا يدل على وجود شخص على حال من الدوام والثبات نوعا ما هو « أنا » فأقصى ما نصل إليه من اليقين المباشر هنا هو أن نقول ان هذا الشيء الذي يرى اللون البني شيء مؤقت وانه ليس ذات الشيء الذي يقوم بتجربة اخرى فى وقت آخر .

وعلى هذا فان ما نكون منه على يقين مباشر إنما هو افكارنا ومشاعرنا الخاصة ويصدق هذا على الأحلام والأوهام كما يصدق على الادراكات الحسية السوية ، فنحن حينما نحلم او نشاهد طيفاً فمن المؤكد ان ما نظنه من احساسات تمر بنا له وجود حقيقي فى تجاربنا ، غير ان هناك اسبابا متعددة تحمل على القول بأن ليس من شيء مادي يطابق تلك الاحساسات ، وعلى ذلك فليس علينا ان نقصر اليقين الذي نصل اليه من معرفتنا بتجاربنا الخاصة على الحالات العادية بل انه ليشمل حتى الحالات الشاذة كالاحلام والأوهام ، فبين ايدينا إذن هذا الأساس المكين الذي نستطيع أن نقيم عليه بحثنا في المعرفه .

والمسألة الجديرة بالنظر هي إذا فرضنا اننا متأكدون من حقائقنا الحسية فهل لدينا اي سبب لأن نعدها دليلا على وجود شيء آخر غيرها مما يمكن ان

ندعوه شيئاً ماديا ، فاذا فرضنا أننا أحصينا جميع الحقائق الحسية التي نجدها بصورة طبيعية متصلة بالمنضدة أفنكون قد قلنا كل ما يمكن أن يقال عن المنضدة أم أن هناك شيئاً آخر غيرها ليس بالحقيقة الحسية ، شيئاً يبقى مستمراً حينما نغادر الحجرة ؟ اما البداهة السليمة فتجيب بالايجاب اي بوجود شيء ليس بالحقيقة الحسية ، فما يمكن ان يباع ويشترى وينقل من مكان الى مكان ويغطى بهذا الغطاء او ذاك لا يمكن أن يكون مجموعة فقط من الحقائق الحسية فهذا الغطاء الذي نضعه على المنضدة فيغطيها بأكملها يحجب عنا جميع الحقائق الحسية التي يمكن ان نستمدها منها ، فاذا كانت المنضدة مجرد حقائق حسية فان وجودها بذلك ينتهي ويبقى الغطاء معلقاً في الفضاء قائما بمعجزة في المكان الذي كانت فيه المنضدة قبلا ، وهو قول يبدو سخيفاً وغير معقول ، ولكن من يرغب في ان يكون فيلسوفا يجب عليه أن يروض نفسه على ألا يصده عن البحث ما يبدو سخيفاً وغير معقول .

والسبب المهم الذى يجعلنا نشعر بأنه لابد من وجود شيء مادى بالاضافة إلى الحقائق الحسية هو أن الناس المختلفين يتأثرون بذلك الشيء المادى نفسه ، فاذا جلس عشرة رجال حول منضدة الطعام فمن السخف أن نقول أنهم جميعاً لا يرون الغطاء نفسه الذى على المنضدة والأشواك والسكاكين والملاعق والأكواب ، ولكن ما يصدر عن هذه الأشياء من حقائق حسية يختلف باختلاف كل فرد ، فلكل من الجالسين حقائق حسية خاصة به لأن ما هو ماثل مباشرة أمام نظر أحدهم ليس هو الماثل مباشرة أمام نظر الآخر ، فهم جميعا يرون الأشياء من نقط الرؤية مختلفة اختلافاً يسيراً ، وما يرونه جميعاً يختلف باختلاف أفرادهم ، فاذا وجب وجود أشياء مادية عامة مشاعة بين الجميع بحيث يكون من الممكن أن يشترك في معرفتها الناس المختلفون فلا بد أن تكون هذه الأشياء غير الحقائق الحسية

الجزئية الخاصة التى تبدو مختلفة للناس المختلفين ، فما هو السبب الذي يحملنا على الاعتقاد بوجود أشياء عامة مشاعة بين الجميع ؟ .

وأول جواب يخطر بصورة طبيعية على بال الانسان هو أنه على الرغم من أن الناس المختلفين يمكن أن يختلفوا فى رؤيتهم للمنضدة فهم جميعا يرون أشياء واحدة تقريباً حينما ينظرون الي المنضدة ، أما الاختلافات فيما يرون فتتبع قوانين المنظور وانعكاس الضوء ، حتى انه من السهل الوصول الى شيء ثابت يكمن وراء الحقائق الحسية المختلفة باختلاف الناس ، فانا حين اشتريت منضدتى من الرجل الذى كان يسكن غرفتى لم أستطع أن أشترى حقائقه الحسيه التى فنيت بتركه الغرفة ، ولـكني أستطعت أن أشترى ماتوقعت أن يكون له حقائق حسية مشابهة تقريبا للحقائق الحسية التى كانت لذلك الرجل وعلى هذا فأن كون أناس مختلفين يملكون حقائق حسية متشابهة ، وكون شخص واحد يملك في مكان معين وفي أزمنة مختلفة حقائق حسية متشابهة ، هو الذى يحملنا على الظن بأن هناك فوق الحقائق الحسية شيئاً عاما ثابتاً يكمن وراء الحقائق الحسية ويكون سبباً فيما يراه الناس المختلفون في الأزمنة المختلفة منها .

والآن بما أن الاعتبار السابق قائم على افتراض وجود أناس آخرين غيرنا فان هذا الاعتبار نفسه يفترض صحة مايريد إثباته ، لأن ما يمثل لي الناس الآخرين إنما هو حقائق حسية معينة كرآهم ونبرات أصواتهم ، فاذا لم يكن لدى من الأسباب ما يحملني على الاعتقاد بوجود أشياء مادية مستقلة عن حقائقي الحسية فليس لي أن أعتقد حينئذ بوجود أشخاص آخرين غيرى إلا كجزء من حلم يتراءى لى ، فيجب علينا حين نحاول أن نبين أنه لابد من وجود أشياء مستقلة عن حقائقنا الحسية الخاصة ألا نعتمد على شهادة الناس الآخرين لأن هذه الشهادة نفسها لاتزيد على أن تكون مؤلفة من حقائق حسية ، ولا تكشف عن

إدراكات الناس الآخرين مالم تكن حقائقنا الحسية علامات على أشياء موجودة مستقلة عنا من أجل ذلك أصبح لزاما علينا أن نبحث في تجاربنا الخاصة بنا عن صفات تتميز بها هذه التجارب تبين أو تميل إلى أن تبين أنه يوجد في العالم أشياء غير ذواتنا وغير تجاربنا الخاصة.

ويجب أن نعترف، على وجه ما أننا لانستطيع مطلقاً أن نقيم الدليل على وجود أشياء أخرى غير ذواتنا وغير تجاربنا الخاصة، فالفرض القائل بأن العالم مؤلف مني نفسي ومن أفكارى ومشاعرى واحساساتى وأن كل ما عدا ذلك محض خيال فرض لاينطوى على سخف وفساد منطقي، فلقد يبدو لي في الأحلام أن عالما شديدالتعقيد يمثل أمامي ولكني أجد عندالبقظة أنه كان محض خداع، وبعبارة أخرى أن الحقائق الحسية فى الاحلام لايبدو أن لها مايطابقها من الأشياء المادية التى نفرض وجودها بصورة طبيعية في حالة اليقظة، وصحيح انه اذا فرضنا وجود العالم المادي كان من الممكن أن نجد أسباباً مادية للحقائق الحسية فيالأحلام فقد يبعث صوت الباب حين يغلق بشدة مثلا أن أحلم بمعركة بحرية، ولكن على الرغم من أنه يوجد في هذه الحالة سبب مادى للحقائق الحسية فليس من شيء مادى مطابق للحقائق الحسية بالكيفية التى تطابق بها معركة بحرية حقيقية حقائقها الحسية وليس من استحالة منطقية فى الفرض القائل بأن الحياة جميعها ما هى الا حلم نتخيل فيه بأنفسنا جميع الأشياء التى تتمثل أمامنا، إلا أنه بالرغم من أن هذا الفرض ليس مستحيلا منطقياً فليس من سبب لافتراض صحته بل انه فرض لو اتخذناه وسيلة لتفسير كل ما يقع فى حياتنا الخاصة لكان أصعب من الفرض الذى توحي به البداهة السليمة من وجودى أشياء مستقلة عنا تماماً يتسبب عن فعلها فينا احساساتنا.

أما لماذا نصف بالسهولة الفرض القائل بأن فى الحياة أشياء مادية حقيقية

فأمر يسير واضح ، فاذا كان القط مثلا يظهر في لحظة في مكان ما من الحجرة وفى لحظة أخرى في مكان آخر ، فمن الطبيعى أن تظن أنه تحرك من المكان الاول الى الثانى مارا بمجموعة من الأمكنة بين المكان الذي بدأ منه والمكان الذي انتهى اليه ، ولكن اذا كان القط مجرد مجموعة من الحقائق الحسية فانه لا يمكن أن يكون قد وجد مطلقا فى أى مكان أراه فيه وبناء على ذلك يجب أن نفرض أنه لم يكن موجوداً مطلقاً حينما لم اكن ناظراً اليه ، ولكنه قفز الى الوجود فجأة فوجد في مكان جديد ، واذا كان القط موجودا سواء رأيته أو لم أره فانى أستطيع أن أفهم من تجاربى كيف يجوع بين أكلة وأخرى ، ولكنه اذا لم يكن موجودا حينما لا أراه فانه يبدو غريبا أن شهيته للطعام تنشأ خلال فترة عدم وجوده بالسرعة التي تنشأ بها خلال فترة وجوده . واذا كان القط يتكون من حقائق حسية فقط فانه لا يمكن أن يجوع لأن الجوع الذي يكون حقيقة حسية لى هو جوعي أنا فقط ، فهذه الحقائق الحسية التي تمثل لي مايقوم به القط وهو جائع بالرغم من أنها تبدو لي بصورة طبيعية كتعبير عن الجوع لا يمكن تفسيرها قط اذا اعتبرناها مجرد حركات ، وبقع من اللون متغيرة مثلها في عدم قابليتها للشعور بالجوع مثل المثلث في عدم قابليته لأن يلعب كرة القدم .

ولكن الصعوبة في تفسير سلوك القط لا تعد شيئاً اذا قورنت بالصعوبة فى تفسير سلوك الناس ، فعندما يتكلم الناس أي حينما نسمع أصواتا معينة نقرنها بالأفكار وفى الوقت نفسه نرى حركات معينة للشفاه وتغييرات معينة لقسمات الوجه ، فمن الصعب جداً أن نظن أن ما نسمعه ليس تعبيراً عن فكرة كما نعرف عن أنفسنا حينما تخرج من أفواهنا تلك الاصوات نفسها ، ومثل هذه الأشياء تحدث بالطبع فى الأحلام التي نكون فيها على خطأ فيما يتصل بوجود الناس الآخرين والأشياء المادية الأخرى ولكن الأحلام انما توحي بها الى درجة ما نسميه حياة

اليقظة ، وهي قابلة الى حد ما أن تفسر تفسيراً قائماً على أسس علمية اذا افترضنا أن هناك في الحقيقة عالما ماديا ، فمن اليسير جدا علينا أن نأخذ بهذه النظرة الطبيعية وهو أن هناك أشياء أخرى في الحقيقة غير أنفسنا وحقائقنا الحسية وأن لها وجودا لا يعتمد على ادراكنا لها .

ومن المؤكد أننا لا نصل مبدئياً الى الاعتقاد بعالم خارجي مستقل عن طريق اقامة الدليل بل أننا نجد هذا الاعتقاد مهيأ في أنفسنا أول ما نبدأ في التأمل وهو ما يمكن أن يسمى اعتقادا غريزيا ، وكان يجب ألا نشك فيه لولا أنه يبدو لنا في حالة الابصار على الأقل كأنما الحقيقة الحسية نفسها هي التي يعتقد الانسان بالغريزة انها هي الشيء الخارجي المستقل في حين أن الدليل أوضح أن الشيء الخارجي لا يمكن أن يكون هو بنفسه الحقيقة الحسية .

وهذا الاكتشاف أي وجود عالم خارجي مستقل عن حقائقنا الحسية (وهو لا يبدو غريبا في حالة الشم والذوق والصوت وان كان يبدو غريبا نوعا ما في حالة اللمس) لا يقلل من اعتقادنا الفطري بأن هناك اشياء تطابق حقائقنا الحسية .

وبما أن هذا الاعتقاد لا يقودنا الى أي صعوبة بل على العكس من ذلك يميل بنا الى التسهيل وتنظيم وصفنا لتجاربنا ، فليس هناك من سبب وجيه لانكارنا له ، فنحن نستطيع اذن أن نقرر ان العالم الخارجي موجود بالفعل ولا يعتمد في وجوده مطلقا على استمرار رؤيتنا له ، ولو أن بعض الشك يخالجنا بسبب الأحلام .

والدليل الذي هدانا الى هذه النتيجة هو بلا شك دون ما نرغب فيه من القوة والمتانة ، ولكنه نموذج لضروب كثيرة من الادلة الفلسفية ، واذن فمن الجدير بنا أن نبين باختصار صحته وصفته العامة ، وقد وجدنا أن كل معرفة نصل اليها يجب أن تبني على عقائدنا الفطرية ، واذا كنا ننكر هذه الاعتقادات

الفطرية فلا شيء يبقى بعد ذلك ، على أننا نجد أن بعض معتقداتنا الفطرية أقوى من البعض الآخر ، في حين أننا نجد كثيراً منها بتأثير العادة والاقتران يتلبس بمعتقدات أخر ليست فى الواقع معتقدات غريزية ولكنها تظن خطأ أنها جزء من المعتقدات الغريزية .

فالفلسفة يجب أن تبين لنا التدرج في معتقداتنا الغريزية مبتدئة بتلك التي نتمسك بها تمسكا شديدا بحيث تعرض كل واحد منها منفصلا عن المعتقدات الأخر ومجردا عن الاضافات غير الملائمة ما أمكن ذلك، يجب أن نعنى ببيان أن معتقداتنا الغريزية فى الصورة الأخيرة التي تعرض فيها لا يتضارب بعضها مع بعض بل تؤلف نظاما متسقا وليس لدينا من سبب لانكار معتقد غريزي اللهم الا الذي يتضارب مع معتقدات غريزية أخر فاذا وجدت المعتقدات الغريزية متسقة ملتئمة فالنظام بجملته يصبح جديراً بالقبول .

ومن الممكن بالطبع أن كل المعتقدات أو بعضها يكون خطأ ، فالواجب أن نأخذها على الأقل بشيء يسير من الشك ، ولكننا لا نستطيع بحال أن ننكر معتقدا الا على اساس معتقد آخر ، ومن ثم نستطيع بتنظيم معتقداتنا الغريزية وما يترتب عليها وبالتأمل فيما هو أحرى أن يعدل أو يرفض اذا اقتضت الضرورة على أساس قبول المعتقدات الغريزية وحدها ان نحصل على تنظيم معرفتنا تنظيما منسقا ينقص فيه احتمال الوقوع فى الخطأ على الرغم من كونه ممكنا بسبب تداخل عناصر ذلك النظام من المعتقدات والتمحيص الدقيق الذي يسبق قبولها والتسليم بها .

وتلك وظيفة تستطيع الفلسفة أن تؤديها على الأقل . أغلب الفلاسفة يعتقدون سواء كانوا على حق أو باطل ان الفلسفة تستطيع أن تعمل أكثر من هذا أي أنها تستطيع أن تمدنا بمعرفة الكون باعتباره متماسك الاجزاء وبطبيعة

الحقيقة النهائية أي بالعلم الذي لا ينال بدونها ، وسواء كان الأمر كذلك أم لم يكن ، فان الخدمة المتواضعة التي أشرنا اليها يمكن أن تؤديها الفلسفة ، وهذه خدمة تكفي في نظر هؤلاء الذين يشكون في كفاية البداهة السليمة لتقدير الجهود الصعبة الشاقة التي تنطوي عليها المشاكل الفلسفية .

[*]

الفصل الثالث

طبيعة المادة

فى الفصل السابق رأينا — ولو لم نستطع أن نوجد أدلة قاطعة — أن من المعقول أن نعتقد أن حقائقنا الحسية كتلك التى نعدها مقترنة بالمنضدة هي في الحقيقة علامات على وجود شيء مستقل عنا وعن ادراكنا الحسي ، ومعنى ذلك أنني أفرض أن هناك شيئاً آخر وراء إحساسات اللون والصلابة والصوت وما شابه ذلك مما يؤلف مظهر المنضدة كما تظهر لي ، وليست هذه الحقائق الحسية إلا مظاهر لهذا الشيء ، فأحساس اللون ينقطع عن الوجود اذا أغمضت عيني واحساس الصلابة ينقطع عن الوجود إذا أبعدت ذراعي عن ملامسة المنضدة واحساس الصوت ينقطع عن الوجود إذا كففت عن قرع المنضدة بأصابعي ، ولكني لا أعتقد أن المنضدة تنقطع عن الوجود حينما تنقطع هذه الأشياء بل إني لأعتقد على العكس من ذلك أنه بسبب استمرار وجود المنضدة لابد أن يتكرر ظهور جميع الحقائق الحسية حينما أفتح عيني أو أعيد وضع ذراعي على المنضدة وحينما أبدأ ثانية بنقرها بأصابعي ، والسؤال الذي يجب أن نبحثه في هذا الفصل هو ، ما طبيعة هذه المنضدة الحقيقية التى يستمر وجودها مستقلا عن إدراكاتنا الحسية لها ؟

إن العلم الطبيعي يجيبنا عن هذا السؤال ، وان كان جوابه في الحقيقة غير تام نوعاما ولا يزال فرضياً في بعض نواحيه ومع ذلك فهو جدير بالتقدير إلى حدما ، ولكن العلم الطبيعي بغير عمد تقريباً دفع الى الأخذ بالرأي القائل ان جميع الظواهر الطبيعية يجب أن تفسر بأنها حركات ، فالضوء والحرارة والصوت ترجع كلها الى حركات تموجية تنتقل من الجسم الذي تصدر عنه إلى الشخص الذي يرى

الضوء أو يشعر بالحرارة أو يسمع الصوت ، وهذه الحركات الوجية أما أن تكون في الأثير وأما أن تكون في مادة كثيفة ، أي فيما يدعوه الفيلسوف مادة فى كلتا الحالتين ، والخاصيتان الوحيدتان اللتان ينسبهما العلم الى المادة هما الوجود في مكان والقدرة على الحركة طبقاً لقوانين الحركة ، ولا ينكر العلم أنه قد يكون لها خصائص أخر فاذا كان الأمر كذلك فان مثل هذه الخصائص الأخر لا تفيد رجل العلم ، ولا تساعده البتة على تفسير الظواهر .

ويقال أحيانا أن الضوء هو ضرب من ضروب الحركة المتموجة ولكن هذا القول يضلل سامعه لأن الضوء الذي نراه فى الحال والذي نعرفه مباشرة بحواسنا ليس ضربا من الحركات المتموجة بل هو شيء يختلف عنهـا اختلافا تاما ، شيء نعرفه جميعاً اذا لم نكن عمياً ، ولو أننا لا نستطيع وصفه بحيث ننقل معرفتنا عنه الى رجل أعمى ، والحركة المتموجة على العكس من ذلك يمكن أن توصف وصفاً دقيقاً لرجل أعمى اذ أنه يستطيع أن يفهم معنى المكان بحاسة اللمس ويستطيع أن يجرب حركة تموجية في رحلة بحرية كما نفعل نحن دون فرق تقريباً ولكن هذا الذي يستطيع أن يفهمه الأعمى ليس ما نعنيه بالضوء فنحن نعني بالضوء ذلك الذي لا يستطيع الأعمى أن يفهمه البتة والذي لا نستطيع أن نصفه له مطلقاً .

وإن هذا الشيء الذي يعرفه المبصرون منا لا يوجد في الحقيقة — كما يفتى بذلك العلم — في العالم الخارجي ، ولكنه شيء مسبب عن تأثير موجات معينة فى عيني الشخص الذي يراه وفى أعصابه ودماغه ، فحينما يقال أن الضوء موجات يقصد بذلك في الحقيقة أن الموجات هي السبب المادي لاحساساتنا بالضوء ، ولكن الضوء نفسه أي الشيء الذي يجربه المبصرون ولا يجربه العمي ، لا يفترض العلم أنه يؤلف جزءاً من العالم المستقل عنا وعن حواسنا ، ومثل هذه الملاحظات

تماما تنطبق على أنواع أخر من الاحساسات

فليست الألوان والأصوات وما شاكلها وحدها خارجة عن المادة كما يراها العلم بل المكان أيضا كما نتصل به عن طريق النظر واللمس، فمن الضروري للعلم أن تشغل مادته مكانا ما، ولكن هذا المكان الذي تشغله لا يمكن أن يكون تماما المكان الذي نراه ونشعر به، فالمكان أولا كما نراه ليس هو المكان نفسه كما ندركه بحاسة اللمس، وإنما نتعلم عن طريق التجربة في الطفولة فقط، كيف نلمس الأشياء التي نراها أو كيف ننظر الاشياء التي نشعر أنها تمسنا ولكن المكان كما يعرفه العلم يختلف عن المكان المدرك باللمس وعن المكان المدرك بالنظر فلا يمكن أن يكون هذا أو ذاك

ثم أن الناس المختلفين يرون الشيء الواحد على أشكال متباينة بالنسبة للموضع الذي يبصرونه منه خذ مثلا قطعة النقود المستديرة أننا نحكم دائماً بأنها مستديرة ولكنها تبدو بيضية الشكل إذا لم تكن أمامنا، فنحن حينما نحكم بأنها مستديرة يكون معنى ذلك أن لها شكلا حقيقياً ولكنه ليس الشكل الذي يبدو ظاهراً للعيان بل الشكل الذي يتعلق بجوهرها دون مظهرها، هذا الشكل الحقيقي هو الذي يعنى به العلم ويجب أن يكون في مكان حقيقي لا في المكان الذي يتراءى لمختلف الناس، فالمكان الحقيقي مكان عام والمكان الظاهر للعيان مكان خاص بالشخص المدرك نفسه فاذا رأينا على طريق بيتاً أقرب الينا من بيت آخر فان حواسنا الأخر ستؤيد ما وصلنا اليه بحاسة النظر فالوصول اليه مثلا يأخذ زمنا أقل مما يأخذه البيت الثاني. وسيتفق معنا الناس الآخرون على القول بأن البيت الذي يظهر لنا أقرب من الآخر هو في الحقيقة أقرب منه وسيؤيدنا في ذلك أيضا الرسم التخطيطي للجهة التي يقع فيها المنزلان، فكل شيء اذن يشير الى علاقة مكانية بين البيتين مطابقة للعلاقة المكانية بين الحقائق الحسية التي ندركها ونحن ننظر الى البيتين، ولنا أن نفرض اذن وجود مكان مادي يكون للاشياء المادية

التى تحل فيه علاقات مكانية مقابلة لتلك العلاقات التى تقوم بين الحقائق الحسية المقابلة لتلك الأشياء في أماكننا الخاصة ، وهذا هو المكان المادى ، الذي تتناوله الهندسة ويفترضه علما الفلك والفيزياء .

واذا فرضنا أنه يوجد مكان مادي وأنه يقابل الأمكنة الخاصة على النحو الذي ذكرناه فما الذى نستطيع أن نعرفه عن هذا المكان ؟ أننا نستطيع أن نعرف فقط الأمور الضرورية التى بها تحصل المقابلة وهذا يعني أننا لانستطيع أن نعرف ما هو ذلك المكان المادي فى ذاته ، ولكننا نستطيع أن نعرف نوع ترتيب الأشياء المادية الذي ينتج من علاقاتها المكانية فنعرف مثلا أن الأرض والقمر والشمس تكون في خط مستقيم واحد عند الخسوف ولو أننا لانستطيع أن نعرف ماهو الخط المستقيم المادي في ذاته مثل معرفتنا بشكل الخط المستقيم فى فى مكاننا النظري ، وبهذه الصورة نعرف عن علاقات المسافات فى المكان المادي أكثر مما نعرف عن المسافات نفسها ، أى أننا نستطيع أن نعرف أن مسافة واحدة أطول من مسافة أخرى أو أنها على امتداد الخط نفسه الذي عليه المسافة الأخرى ولكننا لانستطيع أن نصل الى معرفة مباشرة بالمسافات المادية كتلك التى نصل اليها بالمسافات في أماكننا الخاصة أوبالألوان أو الأصوات أو غيرها من الحقائق الحسية ، فكل مانستطيع أن نعرفه عن الأشياء في المكان المادي هو ماقد يعرفه رجل سوى ولد أعمى عن المكان كما يبدو للنظر عن طريق مايخبره به الناس الآخرون أما تلك الأشياء التى لا يستطيع الرجل الذى ولد أعمى أن يعرفها مطلقا عن المكان كما يبدو للنظر فنحن ايضا لانستطيع ان نعرفها كذلك عن المكان المادي ، فنستطيع أن نعرف خواص تلك العلاقات الضرورية لضمان مقابلة (الأشياء المادية) للحقائق الحسية ولكننا لانستطيع أن نعرف طبيعة الحدود التى تقوم بينها تلك العلاقات.

أما فيما يتعلق بالزمن فشعورنا ببقائه أو انقضائه دليل غير موثوق به بالنسبة

الى الوقت الذي تسجله الساعة ، فالأوقات التى تثقل علينا أو التى نقاسي فيها آلاماً تمر بطيئة ، والأوقات التى نكون فيها منصرفين إلى عمل لذيذ ممتع تمر سراعا ، والأوقات التى ننام فيها تمر وكأنها لم تكن موجودة ، وعلى قدر ما يبدو الزمن مؤلفاً من مدة فان الضرورة تقضي بالتمييز بين زمن عام وزمن خاص كما تقضت الضرورة نفسها بالتمييز بين مكان عام ومكان خاص ولكن بقدر ما يبدو الزمن مؤلفاً من ترتيب قبل وبعد (أي مؤلف من نظام سابق ولاحق) لانكون فى حاجة الى أن نقيم مثل هذا التمييز ، فالنظام الزمني الذي تبدو فيه الحوادث كما نشاهدها هو النظام الزمني نفسه الذي تملكه هذه الحوادث فى الحقيقة ولا يوجد سبب بأية حال لافتراض أن النظامين مختلفان ، ومثل هذا يصدق غالباً على المكان ، فاذا سارت كتيبة من الرجال فان شكلها سيبدو مختلفاً باختلاف جهات النظر المختلفة ولكن الرجال سيظهرون مرتبين في نفس النظام من جميع جهات النظر ومن ثم قلنا أن نعد النظام يصدق أيضا على المكان المادي أما الشكل فلا يعد مطابقاً للمكان المادي إلا بقدر ما يكون ضروريا لضمان حصول النظام فقط .

والقول بأن النظام الزمني الذي يكون للحوادث في الظاهر هو النظام الزمني نفسه الذي يكون لها حقيقة يجعل من الضروري أن نحترس من بعض الخطأ الذي يمكن أن يحدث ، فيجب ألا يظن أن الحالات المختلفة للاشياء المادية المختلفة لها نفس النظام الزمني الذي للحقائق الحسية التى تؤلف الادراكات الحسية للاشياء ولنأخذ على سبيل المثال الرعد والبرق من حيث هما شيئان ماديان ، فهما يحدثان فى وقت واحد ، أي أن البرق يحدث في وقت واحد مع اضطراب الهواء فى المكان الذي يبدأ فيه ذلك الاضطراب أي حينما يحدث البرق ، ولكن الحقيقة الحسية التى ندعوها سماع الرعد لا تحدث إلا بعد انتقال اضطراب الهواء الى المكان الذي نكون فيه ، وشبيه بذلك ضوء الشمس فهو يأخذ تقريباً ثماني

دقائق حتى يصل إلينا ، فحينما نرى الشمس فانا نرى الشمس التى مضي عليها ثمانى دقائق ، فالدليل الذي تهدينا به الحقائق الحسية الى الشمس المادية دليل على شمس مادية مر عليها ثمانى دقائق ، ولو توقفت الشمس المادية عن الوجود خلال الدقائق الثمان الأخيرة لما غير ذلك من الحقيقة الحسية التى نسميها رؤية الشمس ، وهذا يقدم لنا مثلا واضحاً على ضرورة التمييز بين الحقائق الحسية والأشياء المادية .

وما وجدناه بالنسبة للمكان هو ما نجده بالنسبة الى الحقائق الحسية وما يقابلها من أشياء مادية ، فأذا كان شيء من الأشياء يبدو لنا أزرق وآخر أحمر فان لنا الحق أن نفرض وجود اختلاف في الشيئين الماديين يقابل الاختلاف الذي نشهده بين اللونين ، وإذا كان كلا الشيئين يبدوان أزرقين فلنا ان نفرض وجود تشابه بينهما يقابل التشابه الذي نشهده بين اللونين ولكننا لا نأمل الحصول على معرفة مباشرة عن الصفة الموجودة فى الشيء المادي التى تجعله يبدو مرة أزرق ومرة أحمر ، والعلم يخبرنا أن هذه الصفة ضرب معين لحركات موجية ، وهذا يبدو مألوفا لأننا نرى الحركات الموجية فى المكان الذي نكون فيه ، ولكن الحركات الموجية يجب حقيقة أن تكون في مكان مادي لا نستطيع ان نكون على معرفة مباشرة به فلسنا على الفة بالحركات الموجية الحقيقية تلك الالفة التى لا تأتى إلا من المعرفة المباشرة ، وما يقال عن الألوان يقال عن الحقائق الحسية الأخرى ، وهكذا نجد انه بالرغم من ان العلاقات بين الأشياء المادية لها جميع ضروب الخصائص القابلة للمعرفة المستنبطة من مقابلتها للعلاقات الموجودة بين الحقائق الحسية ، فان الأشياء المادية نفسها تبقى غير معروفة فى جوهرها بالنسبة الى الحواس على الأقل ، ويبقى بين أيدينا السؤال الآتى : أتوجد وسيلة أخرى للكشف عن الماهية الذاتية للأشياء المادية ؟

والفرض الطبيعي الذي نتخذه أولا فيما يتعلق بالحقائق الحسية البصرية على

الأقل ولو أنه لا يمكن في النهاية الدفاع عنه ، هو ان الأشياء المادية بالرغم من انها لا يمكن أن تشبه الحقائق الحسية تماماً للاسباب التى بيناها فانها تشبه الحقائق الحسية الى حد ما ، وتبعاً لهذا الرأي يكون للاشياء المادية مثلا ألوان في الحقيقة وقد نرى شيئاً بالصدفة في لونه الحقيقي ، فهذا اللون الذي يبدو فيه هذا الشيء فى أي لحظة معينة يبقى فى الغالب متشابهاً من نقط الرؤية المختلفة وان لم يكن هو نفسه في جميع هذه الحالات ، فنستطيع أن نزعم إذن أن اللون « الحقيقي » هو لون وسط ، متوسط بين درجات اللون المختلفة التي تظهر من نقط الرؤية المختلفة .

إن مثل هـذا الرأي قد لا يكون من السهل رفضه قطعياً ولـكنه مع ذلك لا يقوم على أساس ، فظاهر أولا أن اللون الذي نراه يعتمد على طبيعة الحركات الضوئية التى تسقط على العين فقط وهو لذلك يتغير بتأثير الوسط الذي يفصل بيننا وبين الشيء المادي وكذلك بتأثير الكيفية التى ينعكس بها الضوء من الشيء المادي فى اتجاه العين أيضا . فالهواء الذي يتوسط بيننا وبين الأشياء يغير الألوان ما لم يكن نقياً تماما ، وأي انعـكاس قوي كذلك يغيرها تغييراً تاماً وهـكذا فاللون الذي نراه ما هو إلا نتيجة لأشعة تصل الى العين ، وليس هو صفة الشيء الذي تصدر منه الأشعة ، ومن ثم فاننا نرى لونا معيناً أيضا على شريطة ان تصل العين موجات ضوئية معينة وذلك سواء كان للشيء الذي صدرت عنه الموجات الضوئية لون أم لا ، فما لا نجد مسوغا له أن نظن أن للاشياء المادية ألوانا ، وإذن فليس هناك ما يبرر اتخاذ مثل هذا الفرض ، ومثل هـذا التدليل تماماً ينطبق على الحقائق الحسية الأخرى .

بقي بعد ذلك أن نسأل أتوجد براهين فلسفية تمكننا من القول بان المادة اذا لم تـكن حقيقة يجب أن تـكون ماهيتها كذا أو كذا ؟ إن كثيراً

جداً من الفلاسفة بل أغلبهم كما وضحنا سابقا قالوا أن أي شيء يكون حقيقيا يجب أن يكون في معنى ما عقليا ، او أن أي شيء نستطيع أن نعرف شيئا عنه يجب أن يكون على الأقل في حاسة ما عقليا وأمثال هؤلاء الفلاسفة يسمون المثاليين فالمثاليون يخبروننا ان الذي يبدو أمامنا كمادة هو فى الحقيقة شيء عقلي أي كما قال ليبنتز عقول أولية أو كما قال بركلي هي افكار في العقول التي تدرك المادة كما نقول عادة فالمثاليون يجحدون وجود المادة كشيء يختلف تماما عن العقل ولو انهم لا ينكرون ان حقائقنا الحسية علامات على شيء موجود مستقل عن إحساساتنا الخاصة ، وفى الفصل التالي سنتناول باختصار الأسباب التي قدمها المثاليون لتأييد نظريتهم ولو انها في نظري آراء خاطئة .

الفصل الرابع

المذهب المثالي

لقد استعمل فلاسفة مختلفون كلمة المذهب المثالي في معان مختلفة نوعاما، وسنقصد بها هنا الرأي القائل بأن أي شيء يكون موجوداً أو يمكن أن يعرف بأن له وجودا على الاقل لا بد أن يكون في معنى ما عقليا ولهذا الرأي الذي يأخذ به أكثر الفلاسفة عدة أشكال، وهم يدافعون عنه بأسباب كثيرة مختلفة، ولقد انتشر هذا المذهب انتشاراً واسعاً حتى أن أي استعراض للفلسفة لا بد أن يعرض له إذ أنه مذهب ممتع في ذاته.

إن الذين لم يمرنوا على التفكير الفلسفي قد يميلون إلى رفض مثل هذا الرأي باعتباره بين الفساد، فليس من شك أن البداهة السليمة تعد المناضد والكراسي والشمس والقمر والأشياء المادية عامة، مختلفة في أساسها عن العقول ومحتوياتها، وترى أن لها وجوداً قد يستمر ولو آلت العقول إلى العدم، فنحن نفكر في المادة باعتبارها موجودة قبل وجود أي عقل يفكر فيها بزمن طويل، ومن العسير علينا أن نعد المادة مجرد نتاج للنشاط الذهني فقط، ومهما يكن نصيب هذا المذهب من صحة أو فساد فليس أمامنا ما يدعو إلى رفضه واعتباره واضح البطلان.

ولقد رأينا أن الأشياء المادية — حتى ولو كان لها وجود مستقل — لا بد أن تختلف عن الحقائق الحسية اختلافاً كبيراً، وأن الصلة التي بينها وبين الحقائق الحسية هي صلة المقابلة فقط على نحو ما نراه من مقابلة بين الصورة الفوتوغرافية لشيء ما والشيء نفسه، ومن ثم فالبداهة السليمة لا تهدينا إلى الطبيعة الذاتية للاشياء المادية، وإذا توفر لدينا سبب صحيح لحسبانها مدركات ذهنية فاننا لا نجد مبرراً لرفض هذا الرأي لمجرد انه قول يبدهنا بالغرابة، فحقيقة الأشياء المادية يجب أن تكون شيئاً غريباً، ولعلها مما يمكن الوصول اليه، ولكن إذا اعتقد

أي فيلسوف أنه استطاع معرفة كنهها ، فان كون ما وصل اليه من حقيقة يبدو غريباً أمر لا ينبغي أن يتخذ سبباً لمخالفة رأيه أو إنكاره .

إن الأسس التى قام عليها المذهب المثالي ودعم بها هي الأسس المستخلصة في جملتها من نظرية المعرفة أي من بحث الشروط التي يجب أن تتوافر في الاشياء لـكي نصبح قادرين على معرفتها، وقد كانت أول محاولة جدية لاقامة هذا المذهب المثالي على مثل هذه الأسس هي محاولة الأسقف بركلي ، ودعواه هذه تكون إلى هذا الحد صحيحة، ولو لم تكن بعض أدلته بمثل هذه الصحة ، ولكنه ذهب الى أبعد من ذلك فدلل على أن الحقائق الحسية هي الأشياء الوحيدة التي يؤكد وجودها إدراكنا الحسي لها ، وقال أن معنى أن يكون الشيء معروفاً هو أن يكون في عقل من العقول اي يكون عقلياً ، ومعنى ذلك أن الاشياء ما هي إلا أمور ذهنية ، ومن ثم استنتج ان كل شيء تمكن معرفته لا بد ان يكون فى ذهن من الاذهان ، وأن أي شيء يعرف بدون وجوده في عقلي لابد ان يكون في عقل آخر .

ولـكي نفهم توجيه أدلته نرى لزاما علينا أن نعرف أولا ما يعنيه بكلمة فـكرة فقد أطلق كلمة فكرة على أى شيء يعرف مباشرة كمعرفة الحقائق الحسية مثلا ، فاللون الخاص الذى نراه هو « فكرة » وكذلك الصوت الذى نسمعه وهكذا جميع الحقائق الحسية ، ولـكن كلمة « فـكرة » لاتقتصر فقط على الحقائق الحسية ، فهناك أيضا أشياء تستذكر وتتخيل ونـكون على معرفة مباشرة بها في لحظة التذكر والتخيل ، فهو يطلق « الافكار » على جميع الحقائق المباشرة .

وبعد ذلك ينصرف الى البحث في الأشياء العادية كالشجرة والنضدة ، ويرينا أن كل ما نعرفه مباشرة حينما ندرك الشجرة إدراكا حسيا يتكون من افكار على

حسب مدلول كلمته ، ويقيم الدليل على عدم وجود أى دعامة تدفعه الى افتراض وجود شيء حقيقي يتعلق بالشجرة ، ألا ما يدرك ادراكا حسياً ، فوجودها يتألف من كونها مدركة ، وهو يسلم تسليما قاطعاً بأن الشجرة لابد أن يستمر وجودها حتى ولو أغمضنا أعيننا أو حينما لا يكون أحد قريب منها ، ولكن استمرار وجودها يرجع الى كون الله يظل مدركا لها ، فالشجرة الحقيقية التى تطابق ما نسميه الشيء المادي تتألف من أفكار في ذهن الله ، أفكار تشبه الى حد ما ما يوجد في أذهاننا حينما نرى الشجرة ، ولكن الاختلاف بين أفكارنا وأفكار الله في الحقيقة هو أن الأفكار ثابتة في عقل الله ثباتا مستمرا باستمرار وجودها ، وكل إدراكاتنا الحسية بالنسبة له تتألف من مشاركة جزئية لادراكات الله وبسبب هذه المشاركة تكون الشجرة التى يراها الناس المختلفون واحدة عند الجميع تقريبا ، وهكذا ليس فى العالم شيء غير العقول وأفكارها ، وليس من الممكن أن يعرف أي شيء غيرها لأن كل ما يعرف، يكون بالضرورة « فكرة »

إن في هذا التدليل كثيراً من الأخطاء التى كانت ذات أهمية فى تاريخ الفلسفة وخليق بنا أن نكشف عنها ، فأولا نرى أن شيئاً من الخلط نشأ عن استعمال كلمة «فكرة» فنحن نعد الفكرة في جوهرها شيئاً ما موجوداً وجوداً أساسياً فى عقل ما ، وعلى ذلك اذا قيل لنا أن الشجرة تتألف بتمامها من أفكار فمن الطبيعي أن نظن اذا كان الأمر كذلك ، أن الشجرة لابد أن تكون بتمامها فى العقل ولكن القول بأنها فى العقل يبدو غير واضح ، فحينما نتكلم عن وجود شخص في عقولنا لا نقصد بذلك أن الشخص بذاته يكون في عقولنا ، بل نقصد عن فكرة ما عنه هي التى في عقولنا ، وحينما يقول إنسان أن عملا من الأعمال كان عليه أن يؤديه قد أمحي من عقله تماماً ، فانه بلاشك لا يقصد بذلك أن العمل نفسه كان حالا في ذهنه ، بل أن فكرة العمل فقط هي التى كانت تشغل عقله ولكنها بعد ذلك زالت من عقله ، وهكذا حينما يقول بركلي إذا استطعنا أن نعرف الشجرة

فلابد أن تكون فى عقولنا ، فالذي يجوز له أن يقوله إن فكرة ما عن الشجرة لابد ان تكون في العقل ، والقول بأن الشجرة نفسها لافكرتها لابد أن تكون فى عقولنا يشبه القول بأن الشخص الذي نفكر فيه حال هو نفسه في عقولنا ، ولقد يبدو هذا الخلط سخيفا جداً حتى أن أى فيلسوف معقول لايمكن أن يقع فيه ولكن هناك ظروفا مختلفة حملت بعض الفلاسفة على الوقوع فيه ، ولكي نرى كيف كان ذلك ممكنا لابد لنا أن نمعن النظر في المشكلة المتعلقة بماهية الأفكار

وقبل أن نعرض للبحث العام فى طبيعة الافكار علينا أن نفرق بين سؤالين يتعلقان بالحقائق الحسية والأشياء المادية ، وقد رأينا لأسباب كثيرة تتصل بالتفاصيل والدقائق أن بركلي كان مصيبا في معالجة الحقائق الحسية التى تؤلف حقائقنا الحسية عن الشجرة باعتبارها أمورا ذاتية الى حد كبير ، بمعنى أن الحقائق الحسية تعتمد علينا بقدر ما تعتمد على الشجرة ، وأن هذه الحقائق الحسية لاتكون موجودة اذا لم تدرك الشجرة ، ولكن هذه المسألة تختلف تماما عن المسألة التي حاول بيركلي أن يبرهن بها على أن كل مايمكن معرفته مباشرة يجب أن يكون في العقل ، أما الادلة التي تتصل بالتفاصيل حول كون الحقائق تعتمد علينا فهي كهذا الفرض عديمة الجدوى ، فمن الضروي البرهنة بصفة عامة على أن الاشياء تكون ذهنية مادامت معروفه ، وذلك ما اعتقد بركلى نفسه أنه قام به ، فهذه هي المسألة التى يجب أن نهتم بها الآن ، وليست المسألة السابقة المتعلقة بالفرق بين الحقائق الحسية والأشياء المادية هي مايجب ان يهمنا الآن .

فاذا نظرنا الى كلمة « فكرة » بالمعنى الذى يقصده بيركلى نجد شيئين متميزين جديرين بالتأمل حينما تخطر فى الذهن فكرة ما ، فهناك من جهة الشيء الذى نشعر به كلون منضدتى مثلا ومن جهة اخرى الشعور الفعلى نفسه بذلك الشيء أى العمل الذهنى في ادراك الشيء ، فالعمل الذهنى هو بدون شك ذهني ، ولكن

أهناك سبب لافتراض أن الشيء المدرك يكون ذهنياً بأى معنى من المعانى ؟ أن أدلتنا السابقة المتعلقة باللون لم تثبت أن الشيء المدرك ذهني ، ولكنها أثبتت فقط ، أن وجوده يتوقف على العلاقة بين حواسنا والشيء المادى كالعلاقة بين حواسنا والمنضدة مثلا ، أي أنها أثبتت أن لونا معينا في ضوء معين سوف يوجـد اذا كانت العين بحالتهـا الطبيعية في وضع معين بالنسبة الى المنضدة . ولكنها لم تثبت أن اللون نفسه في ذهن المدرك .

فنظرة بيركلي ، التى تعنى أن اللون يجب أن يوجد في العقل يبدو أنها تعتمد في كونها نظرة مقبولة على خلط الشيء المدرك بعمل الادراك ، وكل منهما يمكن أن يطلق عليه كلمة « فكرة » ومن المرجح أن بيركلي كان يطلق على كل منهما كلمة « فكرة » ففعل الادراك بدون شك في العقل ومن ثم حينما نتحدث عن فعل الادراك نسلم بالرأى القائل بأن الأفكار يجب أن تكون في العقل ، ولكننا ننسى أن هـذا الرأى لايصدق الا على الافكار اذا اعتبرناها عمليات ادراك فننقل الحكم القائل بأن الافكار توجد فى الذهن الى الأفكار بالمعنى الآخر أى الى الأشـياء المدركة بعملية الادراك وعلى هذه الصورة نصل بمغالطة غير مقصودة الى استنتاج أن كل ما نستطيع ادراكه يجب أن يكون في أذهاننا ، وهذا كما يبدو هو التحليل الصحيح لتدليل بيركلي ولما يقوم عليه من خطأ وفساد .

فمسألة التمييز بين فعل الادراك والشيء المدرك مسألة بالغة الأهمية لأن كل قدرتنا على اكتساب المعرفة متصلة بهذه المسألة اتصالا وثيقا فملكة العقل الى يعرف بها أشياء أخرى غير نفسه هي الميزة الأساسية له ، ومعرفة الأشياء معرفة مباشرة تتألف في جوهرها من العلاقة بين العقل وشيء آخر غير العقل ، وفي هذا تتجلى قدرة العقل على معرفة الأشياء ، فاذا قلنا أن الأشياء المعروفة لابد أن

تكون في العقل فنحن بهذا القول أما أن نكون قد حددنا قدرة العقل على المعرفة وأما أن يكون كلامنا مجرد لغو وفضول ، فنحن اذا كنا نعني بعبارة « فى العقل » نفس المعنى الذي نعنيه في عبارة « أمام العقل » أى اذا كنا نعني مجرد كونه مدركا بالعقل فان كلامنا يكون تكرارا أو ترددا لنفس المعنى ، ولكن اذا كان هذا هو مانعنيه فاننا سنضطر الى الاعتراف بأن الذى يكون فى العقل بهذا المعنى قد لا يكون مع ذلك ذهنياً وعلى هذا فحينما نتحقق من طبيعة المعرفة يبدو جليا فساد تدليل بيركلي في جوهره وفي شكله ، وأدلته لافتراض أن الافكار أى الأشياء المدركة يجب أن تكون عقلية ليس لها نصيب من الصحة مطلقا ، وعلى ذلك فأدلته لتأييد المذهب المثالي أولى بها أن تهمل ، وعلينا بعد ذلك أن نبحث عن أدلة أخرى لتأييد المذهب المثالى .

ويقال غالبا ـ باعتباره قولا مسلما به أن الذى لانعرفه لانستطيع أن نعرف أنه موجود ، ويستنتج من ذلك أن أي شيء يمكن أن يتصل بتجاربنا على أى صورة من الصور لابد أن نكون على الأقل قادرين على معرفته ، ويترتب على ذلك أنه إذا كانت المادة فى جوهرها شيئاً لانستطيع أن نعرفه معرفة مباشرة فتكون حينئذ شيئا لانستطيع أن نعرف أنه موجود ، ولا تكون له أهمية مطلقاً عندنا ، وهذا القول يتضمن أيضا بصفة عامة لأسباب لاتزال غامضة أن الشيء الذي لا أهمية له عندنا لايمكن أن يكون حقيقيا وأن المادة بناء على ذلك اذا لم تكن مؤلفة من العقول أو الأفكار العقلية تكون مستحيلة الوجود ومجرد وهم .

ومن المستحيل أن نتعمق في بحث هذا التدليل في مرحلتنا الحاضرة لأن ذلك يثير مسائل تتطلب بحثا تمهيدياً طويلا ، ولكن أسبابا معينة لرفض هذا التدليل يمكن أن تلاحظ في الحال ، ولنبدأ من النقطة الأخيرة فنقول ليس لدينا

دليل على أن الشيء الذي لاتكون له أهمية عملية لنا ليس حقيقيا ، وصحيح أنه اذا كانت الأهمية النظرية داخلة ضمن الأهمية التى نتحدث عنها فان كل شيء حقيقي لابد أن تكون له أهمية بالنسبة لنا ، لأننا كأفراد يرغبون في معرفة حقيقة هذا الكون نجد لذة في كل شيء يحتويه ، فاذا كانت هذه اللذة متضمنة فى هذه الأهمية فلا يصح أن نقول أن المادة غير مهمة لنا على شرط وجودها ومن الواضح أننا نستطيع أن نفرض إمكان وجودها ثم نتساءل أهي موجودة حقاً ؟ ومن أجل هذا تكون متصلة برغبتنا في المعرفة وتكون أهميتها في أنها أما أن ترضى رغبتنا فى المعرفة وأما أن تعارضها .

وفضلا عن ذلك فالقول بأننا لانستطيع أن نعرف أن الشيء موجود طالما لانعرفه قول واضح الخطأ وليس من الحق في شيء ، أن كلمة « نعرف » استعملت هنا في معنيين مختلفين (١) فاستعمالها في المعنى الأول بمعنى المعرفة التى هي ضد الخطأ ، أى في المعنى الذي يدل على أنما نعرفه صحيح وهذا المعنى هو الذى ينطبق على اعتقاداتنا وكل مانقتنع به من أفكار أى أنه ينطبق على مانسميه أحكاما وبهذا المعنى نصل الى العلم بأن قضية ما صادقة ، ولنا أن نصف هذا النوع من المعرفة بأنه معرفة الحقائق ، (٢) واستعمال كلمة « نعرف » في المعنى الثانى يطلق على المعرفة بالأشياء تلك المعرفة التى يمكن أن ندعوها المعرفة المباشرة ، وهذا هو المعنى الذى نعرف به الحقائق الحسية .

وعلى هذه الصورة فتلك العبارة التى كانت تبدو كأنها قول صحيح تصبح اذا عدلت كالآتى ، (أننا لانستطيع أن نحكم حكما صادقا على وجود شيء لانكون على معرفة مباشرة به) ولا يمكن ان يقال عن هـذا الشيء أنه بديهي بل بالعكس أنه ظاهر الخطأ فانا مثلا لم أسعد بمعرفة امبراطور روسيا معرفة مباشرة ، ولكني أحكم عن يقين بأنه موجود ، ومن الطبيعي أن يقال أن

حكمي هذا مستمد من معرفة الآخرين له معرفة مباشرة ، ولكن مثل هذا القول لاصلة له بالموضوع ، لأنه اذا كان هذا المبدأ صحيحا فانه يقتضي أنني لا أستطيع أن أعرف أن أي شخص آخر يعرف الامبراطورية معرفة مباشرة وزيادة على ذلك ليس لدينا من سبب يبين لنا لماذا لا نستطيع أن نعرف وجود شيء لايعرفه أحد قط معرفة مباشرة ، وهذه نقطة مهمة وتحتاج الى ايضاح .

اذا كنت على معرفة مباشرة بشيء موجود ، فان هذه المعرفة المباشرة تجعلني أكون عالما بوجوده وعلى عكس ذلك فليس صحيحا أن أقول أنه حينما أستطيع أن أعلم وجود شيء من ضرب معين فلا بد أن أكون أنا أو شخص آخر غيري على معرفة مباشرة به ، فالذي يحدث في الحالات التي أحصل فيها على حكم صحيح بدون معرفة مباشرة أنني أعرف الشيء بالوصف ، وان وجود الشيء الذي ينطبق عليه هذا الوصف يمكن أن يستنتج من وجود شيء آخر أكون على معرفة مباشرة به ، وذلك اعتمادا على مبدأ من المبادىء العامة ، ولكي نفهم هذه النقطة على حقيقتها لابد لنا من البحث أولا عن الفرق بين المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف ، ثم نبحث بعد ذلك في أي المبادي العامة تصل معرفتنا به الى درجة اليقين كدرجة يقيننا من معرفتنا بوجود تجاربنا الخاصة وهذه الموضوعات ستعالج في الفصول الآتية .

الفصل الخامس

المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف

في الفصل السابق رأينا أن هناك نوعين من المعرفة معرفة الاشياء ومعرفة الحقائق وسنقتصر اهتمامنا فى هذا الفصل على معرفة الأشياء ، وسيكون علينا أن نميز بين ضربين منها ، فمعرفة الأشياء عندما تكون من النوع الذي نسميه المعرفة المباشرة ، تكون بالضرورة أبسط من أي نوع من أنواع معرفة الحقائق كما أنها منطقياً تكون مستقلة عنها وان كان من الشطط أن نفترض أن الانسان يحصل على المعرفة المباشرة للاشياء ، دون أن يعرف فى الوقت نفسه أية حقيقة عنها ، أما معرفة الأشياء بالوصف فعلى العكس من ذلك تتضمن (كما سنرى فى هذا الفصل) بعض معرفة الحقائق كأسس لها ومصادر ، وواجبنا الآن أن نبين بوضوح ماذا نعني بكلمة المعرفة المباشرة (acquaintance) وماذا نعني بكلمة المعرفة بالوصف (description)

نقول أن لنا معرفة مباشرة بشيء ما حينما ندركه إدراكا مباشراً دون وساطة أية عملية إستنتاجية أو أية معرفة بالحقائق ، فمتي كانت منضدتى حاضرة أمامي فانى أكون على معرفة مباشرة بالحقائق الحسية التى تؤلف مظهر هذه المنضدة وهذه الحقائق الحسية هي لونها وشكلها وصلابتها ونعومتها إلخ ، فانا أدرك هذه الحقائق الحسية إدراكا مباشراً حينما أنظر الى منضدتى وألمسها ، فالدرجة الخاصة للون الذي أراه فى هذه المنضدة أستطيع أن احكم عليها بعدة أحكام ، فقد أقول أنه لون بني وأنه ضارب الى الدكنة وهكذا ، ولكن هذه الأحكام على الرغم من أنها تهديني الى معرفة بعض الحقائق عن اللون . لا تزيدنى معرفة باللون ذاته ، أما معرفة اللون من حيث هو لون ، وهو غير معرفة بعض

الحقائق عنه ، فانى أستطيع أن أصل اليها كاملة من جميع الوجوه حينما أنظر اليه ولكني لا أستطيع حتى من الناحية النظرية أن أذهب الى أبعد من ذلك في معرفة ذاته ، فالحقائق الحسية التى تؤلف مظهر المنضدة بالنسبة لي هي الأمور التي أكون على معرفة مباشرة بها ، أي الأمور التى أعرفها كما هي مباشرة .

أما معرفة المنضدة من حيث هي شيء مادي فعلى العكس من ذلك ليست معرفة مباشرة ، ولكنا نصل اليها عن طريق المعرفة المباشرة بالحقائق الحسية التى تؤلف مظهر المنضدة ، ولقد رأينا فيما سبق أن في استطاعتنا أن نشك فى وجود منضدة على وجه الاطلاق دون أن يوصف كلامنا هذا بالسخف والفساد ، في حين أنه ليس فى استطاعتنا أن نشك فى الحقائق الحسية لهذه المنضدة ، ومعرفتى بالمنضدة تكون من ذلك النوع الذي سنطلق عليه المعرفة بالوصف فالمنضدة هي الشيء المادي الذي تصدر عنه هذه أو تلك من الحقائق الحسية وهذا وصف للمنضدة عن طريق الحقائق الحسية ، ولكي نعرف أي شيء عن المنضدة لابد لنا من معرفة بعض حقائق تربط المنضدة بأشياء أخرى تكون على معرفة مباشرة بها نعم يجب أن نعرف، أن هذه أو تلك من الحقائق الحسية مسببة عن شيء مادي ولا توجد حالة عقلية ندرك فيها المنضدة نفسها إدراكا مباشراً ، وكل علمنا بالمنضدة هو في الحقيقة علم ببعض الحقائق ، أما الشيء الموجود بالفعل الذي هو المنضدة فليس إذا تحرينا الدقة معروفاً لنا على الاطلاق فنحن نعرف وصفاً ونعرف أنه يوجد شيء واحد فقط ينطبق عليه هذا الوصف ولو أن الشيء المادي نفسه ليس معروفاً لنا معرفة مباشرة ، فمعرفتنا بالشيء المادي في هذه الحالة تكون معرفة بالوصف .

فكل معرفة لنا سواء كانت معرفة بالأشياء أو معرفة بالحقائق تقوم على المعرفة المباشرة كأساس لها ، ومن المهم إذن أن نتأمل أنواع هذه الأشياء التى

نكون على معرفة مباشرة بها .

فالحقائق الحسية كما رأينا آنفاً من بين الأشياء التى نكون على معرفة مباشرة بها ، وهي في الحقيقة تمدنا بأوضح مثال وأبرزه للمعرفة المباشرة ، ولكن إذا كانت الحقائق الحسية هي النوع الوحيد الذي نكون على معرفة مباشرة به فان معرفتنا تنحصر في حدود ضيقة جداً بالنسبة لما هي عليه ، لأننا حينئذ لا نعرف إلا الشيء الذي يكون ماثلا لحواسنا ، ولا نستطيع أن نعلم أي شيء يتعلق بالماضى بل لا نعلم وجود شيء إسمه الماضى كما لا نعلم أية حقيقة (truth) تتصل بالحقائق الحسية ، لأن كل علم بمثل هذه الحقائق كما سنرى يتطلب معرفة مباشرة بأشياء تختلف في صفاتها الجوهرية عن الحقائق الحسية أي بما يسمى أحياناً « الأفكار المجردة (abstract ideas) وهو ما نسميه الكليات (universals) فواجبنا إذن أن نتأمل المعرفة المباشرة بالأشياء الأخرى غير الحقائق الحسية إذا كنا نريد أن نحصل بقدر الامكان على تحليل واف للمعرفة .

فأول امتداد لدائرة المعرفة المباشرة يتجاوز حدود الحقائق الحسية هو المعرفة المباشرة عن طريق الذاكرة ، فن الجلي إننا كثيراً ما نتذكر ما رأيناه أو ما سمعناه أو ما كان ماثلا لأية حاسة من حواسنا وإنا لنظل فى مثل هذه الحالات على وعي مباشر بما تذكرنا ، بالرغم من أنه يبدو لنا كماض وليس كحاضر وهذه المعرفة المباشرة عن طريق الذاكرة هي المصدر لكل معرفة لنا بالماضي وبدونها لا نستطيع أن نصل الى معرفة بالماضى عن طريق الاستنتاج ، لأننا لا يمكن أن نعرف أي شيء مضى حتى يمكننا حينئذ أن نستنتج منه أية نتيجة .

وثانى امتداد لدائرة المعرفة المباشرة هو المعرفة المباشرة عن طريق التأمل

الباطني أو الاستبطان (introspection) فنحن لا نكون على وعي بالأشياء فقط بل غالباً ما نكون على علم بأننا نعي هـذه الأشياء فأنا حينما أرى الشمس أكون غالباً عالما بكونى أرى الشمس وعلى ذلك فان « رؤيتى الشمس » موضوع أكون على معرفة مباشرة به وأنا حينما أرغب في الطعام قـد أعرف رغبتى في هذا الطعام ، وإذن تكون « رغبتى في الطعام » هي الموضوع الذي أنا على معرفة مباشرة به ، وعلى غرار ذلك نستطيع أن نعرف الشعور باللذة أو الألم فينا والعمليات التى تحدث في عقولنا دائما ، فهذا النوع من المعرفة المباشرة الذي يمكننا أن نطلق عليه « الشعور بالذات » (self - consciousness) هو الأصل لكل معرفة لنا بالأمور العقلية ، ومن البين أن مثل هذا النوع من المعرفة المباشرة مقصور على ما يدور في عقل الواحد منا فقط أما ما يدور فى عقول الآخرين فتكون معرفتنا به عن طريق إدراكنا لأجسامهم ، أي عن طريق الحقائق الحسية فينا المقترنة بتلك الأجسام ، ولولا معرفتنا المباشرة بما تحتويه عقولنا لما كان في استطاعتنا أن نتصور عقول الآخرين ، ولعجزنا لذلك عن أن نصل الى العلم بأن لهم عقولا ويبدو طبيعياً أن نفترض أن الشعور بالذات هو إحدى المميزات التى تميز الانسان من الحيوان ، واننا أن نفترض أن الحيوانات، ولو أن لها معرفة مباشرة بالحقائق الحسية لا يمكن أن تكون على وعي بهذه المعرفة المباشرة وبناء على ذلك لا تكون على معرفة بوجودها نفسها ، ولست أقصد أنه تشك فى وجودها بل أقصد أنها لا تعي أبداً أن لها إحساسات ومشاعر كما أنها لا تعي من حيث هي ذوات تقوم بالاحساس والشعور أنها موجودة .

ولقـد تكلمنا عن المعرفة المباشرة التى تتعلق بما تحتويه عقولنا كشعور بالذات ولـكن هذا الشعور لا يـكون بالطبع معرفة بذواتنا كاملة بل معرفة

بالأفكار والمشاعر الجزئية ، وأن السؤال أنحن أيضاً على معرفة مباشرة بذواتنا المجردة في مقابل معرفتنا المباشرة بالأفكار والمشاعر الخاصة ؟ سؤال يبدو غاية في الصعوبة ، وإنه لمن التهور أن نتكلم بيقين عن ذلك ، فنحن حينما نحاول أن نتأمل في أنفسنا يبدو لنا دائما إننا نصل إلى بعض الأفكار أو المشاعر الجزئية ولا نصل الى (أنا) أي ذاتي التي تتولد عنها الأفكار والمشاعر ، ومع ذلك فهنالك أسباب تحملنا على الظن بأننا على معرفة مباشرة بـ (أنا) ولو أنه من الصعب أن نخلص هذه المعرفة المباشرة من أمور أخري ، ولكي نظهر بوضوح نوع هـذه الاسباب دعنا نتأمل لحظـة فيما تتضمنه فى الحقيقة معرفتنـا المباشرة بأفكارنا الجزئية .

حينما أعرف مباشرة (رويتي الشمس) يبدو جليا أنني على معرفة مباشرة بشيئين مختلفين يتصل احدهما بالآخر ، فهناك من ناحية الحقيقة الحسية وهي التي تمثل الشمس لي وهناك من ناحية أخرى الذات التي ترى هذه الحقيقة الحسية ، وكل معرفة مباشرة كالمعرفة المباشرة بالحقيقة الحسية التي تمثل لي الشمس تبدو بوضوح أنها علاقة بين الشخص الذي عرف الشيء معرفة مباشرة وبين ذلك الشيء المعروف ففي حالة المعرفة المباشرة التي أكون على علم مباشر بها ، (كما أكون على معرفة مباشرة باني أعرف الحقيقة الحسية التي تمثل لي الشمس معرفةمباشرة) يكون من الواضح أن الشخص الذي وصل إلى هذه المعرفة المباشرة هو أنا نفسي وعلى ذلك فاذا كنت على معرفة مباشرة برؤيتي للشمس فكل ما انا على معرفة مباشرة به هو « ذات علىمعرفة مباشرة بحقيقة حسية ».

وفضلا عن ذلك فنحن نعرف هذه الحقيقة وهي « أني على معرفـة مباشرة بالحقيقة الحسية » فن الصعب ان نرى كيف نستطيع أن نعرف هذه الحقيقة ، أو حتى أن نفهم المقصود منها ، ما لم نـكن على معرفة مباشرة بما نسميه (الأنا)

ولا يبدو أن من الضروري أن نفترض أننـا على معرفة مباشـرة بشخص ثابت نوعاما (هو أنا) يكون اليوم كما كان بالأمس تقريباً، بل أنه ليبدو كأننا ملزمون بأن نكون على معرفة مباشرة بذلك الشيء الذي يرى الشمس مهما تكن طبيعته ويكون على معرفة مباشرة بالحقائق الحسية ، وبهذه الصورة يبدو على وجه من الوجوه أننا لابد أن نكون على معرفة مباشـرة بذواتنا باعتبارها مختلفة عن تجاربنا الجزئية ، وهذه مسألة شائكة يمكن أن تورد عليها أدلة معقدة لاثباتها أو نفيها ، ومن أجل هذا فالمعرفة المباشرة بذواتنا بالرغم من أنها مرجحة فليس من الحكمة أن نقرر أنها لاشك حاصلة .

فنستطيع إذن أن نلخص فيما يأتي كل ما قيل عن المعرفة المباشرة بالموجودات ان لنا معرفة مباشرة عن طريق الاحساس بحقائق الحواس الخارجيـة ، ومعرفة مباشرة عن طريق التأمل الباطني بما يمكن أن يسمى حقائق الحاسة الباطنية أي بالأفكار والوجدانيات والرغبات إلخ ، وإن لنا معرفة مباشرة عن طريق الذاكرة بأشياء كانت حقائق أما للحواس الخارجية وأما لتلك الحاسة الباطنية وبالاضافة إلى هذا فمن المرجح وإن لم يكن من المؤكد أننا على معرفة مباشـرة بالذات باعتبارها عارفة للاشياء وهي التي لها رغبات تجاه الاشياء .

وبالاضافة الى معرفتنا المباشـرة بالموجودات الجزئية فإن لنا أيضا معرفة مباشرة بما سنسميه الـكليات أي الافكار العامة كالبياض والتنوع والأخوة وهكذا ولابد أن تحتوي كل جملة تامة على الاقل على كلمة ترمز الى واحد من هذه الـكليات ذلك أن كل فعل من الأفعال يؤدي معنى كليا وسنعود إلى الـكليات في الفصل التاسع أما الآن فليس علينا إلا أن نحترس من افتراض أن أي شيء نـكون على معرفة مباشره به لابد أن يكون جزئيا وموجودا فادراك الـكليات هو ما يسمى التصور conceiving والواحد من الـكليات الذي ندركه يسمى تصورا concept

وسيتضح لنا أن الأشياء المادية باعتبارها مقابلة للحقائق الحسية وكذلك عقول غيرنا من الناس الآخرين ليست من بين ما نكون على معرفة مباشرة به ، وإنما تكون معرفتنا بهذه الأشياء عن طريق ما سميناه « المعرفة بالوصف » وهو ما يجب أن نبحث فيه الآن .

إنني أعني بكلمة « وصف » أي عبارة تأتي على هذه الصورة « شيئا فلانيا» a so and so أو « الشيء الفلاني » the so and so وسأسمي أي عبارة تأتي على صورة « شيء فلاني » وصفاً « مبهما » ambiguous وأي عبارة تأتي على صورة « الشيء الفلاني فى حالة الافراد » وصفاً « محدداً » definite فكلمة (رجل) وصف مبهم وكلمة « الرجل ذو القناع الحديدي » وصف محدد ، وهناك مشاكل مختلفة تتصل بالاوصاف المبهمة ولكنني سأتجاوزها لأنها لا تتصل مباشرة بموضوعنا هذا الذي هو ماهية معرفتنا للاشياء فى الحالات التي نعلم فيها وجود شيء له وصف محدد ، ولو لم نكن على معرفة مباشرة به ، وهذا أمر مقصور على الاوصاف المحددة، ولهذا سأتكلم فيما يأتي عن الاوصاف حينما أعني بها « الاوصاف المحددة » فالوصف يعني أي عبارة تأتي على صورة الشيء الفلاني في حالة الافراد .

وسنقول اننا نعرف شيئا ما بالوصف حينما نعرف أنه « الشيء الفلاني » أي حينما نعرف أن هناك شيئاً واحداً فقط ينفرد بصفة معينة ويتضمن ذلك عادة أننا لسنا على معرفة مباشرة بذلك الشيء نفسه. فنحن نعرف أن الرجل ذا القناع الحديدي موجود ونعرف أحكاما كثيرة تتصل به ولكننا لا نعرف من كان ذلك الرجل ، ونعرف أن المرشح الذي يحصل على اكثر الاصوات سينتخب ، وفي هذه الحالة نكون على الارجح على معرفة مباشرة بالمرشح (بالمعنى الوحيد الذي يمكن ان نكون به على معرفة مباشرة بغيرنا من الناس) الذي سيحصل على

أكثر الأصوات ، ولكننا لا نعرف أي هؤلاء المرشحين سوف يكون ذلك الرجل أي أننا لا نستطيع أن نصدر حكماً على الصورة التالية (أ) هو المرشح الذي سينال أغلب الأصوات إذا كان (أ) يعني اسم أحد المرشحين ، وسنقول أن لدينا محض معرفة بالوصف أي بالشخص الفلاني إذا كنا — بالرغم من معرفتنا أن الشخص المميز موجود وبالرغم من أننا قد نكون على معرفة مباشرة بهذا الشخص — نعرف أي حكم عن أن (أ) هو الشخص الفلاني إذا عنينا بـ (أ) شيئاً نكون على معرفة مباشرة به .

وحينما نقول « الشيء الفلاني » موجود نقصد أن شيئاً واحداً فقط هو « الشيء الفلاني » فالقضية « أهو الشيء الفلاني » تعني أن (أ) يملك « الشيء الفلاني » ولا شيء آخر يشاركه في هذه الصفة فاذا قيل أن فلاناً هو المرشح لاتحاد العمال لهذه الدائرة الانتخابية فمعنى ذلك أن فلاناً هذا مرشح اتحاد العمال لهذه الدارة ولا أحد غيره يشاركه فى هذه الصفة ، والقول « مرشح اتحاد العمال لهذه الدائرة موجود » يعني أن شخصاً ما هو مرشح العمال لهذه الدائرة ولا أحد غيره يشاركه فى هذه الصفة فحيثما نكون على معرفة مباشرة بشيء موصوف « بالشيء الفلاني » فاننا نعلم أن الشيء الفلاني موجود ، ولكننا قد نعلم أن الشيء الفلاني موجود في حين أننا لسنا على معرفة مباشرة بأي شيء نعرف أنه هو الشيء الفلاني وحتى حينما لا تكون لنا معرفة مباشرة بأي شيء يكون هو الشيء الفلاني .

فالكلمات المتكررة وحتى الاسماء المعرفة هي غالباً أوصاف ، وأن ما يكون فى العقل من فكرة تتصل باسم علم اتصالا صحيحاً يمكن الافصاح عنها تمام الافصاح إذا استبدل بالعلم وصف من الاوصاف ، وفوق ذلك فأن الوصف الضروري للتعبير به عن الفكرة يختلف باختلاف الناس أو باختلاف الشخص

نفسه في أزمنة مختلفة ، والشيء الوحيد الثابت ما دام استعمال الاسم على وجهه الصحيح . هو الشيء الذي ينطبق عليه هذا الاسم ، ولكن الوصف الجزئي الذي يتضمنه هذا الاسم العلم ما دام هذا الشيء ثابتاً لا يؤثر في صدق أو كذب الحكم الذي يرد فيه هذا الاسم .

ولنضرب بعض الامثلة لذلك ، نفرض أن حكما ما قيل عن بسمارك فاذا افترضنا أن فى إمكان المرء أن يكون على معرفة مباشرة بنفسه فبسمارك قد يكون استعمل إسمه ليدل به مباشرة على الشخص المعين الذي هو على معرفة مباشرة به ، وفى هذه الحالة إذا أصدر بسمارك حكما على نفسه فمن الجائز أن يكون هو نفسه مصدر كيان هذا الحكم ، وهنا يكون للاسم العلم مدلوله المباشر الذي ينبغي أن يكون له دائما باعتباره إسماً يدل على شيء معين فقط وليس يدل على وصف لذلك الشيء . ولكن الحالة تختلف إذا اصدر شخص ما قد عرف بسمارك حكما عنه ، فما كان هذا الشخص على معرفة مباشرة به إنما هو بعض الحقائق الحسية التى قرنها (ولنفرض أنه على صواب في ذلك) بجسم بسمارك فجسمه باعتباره شيئاً ماديا وكذلك عقله يعرفان فقط باعتبارهما جسما وعقلا متصلين بهذه الحقائق الحسية ، أي أنهما عرفا بالوصف ، أما ما يبدو من صفات عن مظهر شخص ما فى عقل صديق له فأمر قائم بالطبع على محض الصدفة ، والوصف الذي يدور فى ذهن هذا الصديق عن صديقه إنما يحصل عرضا واتفاقا ، والنقطة الجوهرية هي أنه يعرف أن الاوصاف المختلفة كلها تنطبق على الذات نفسها بالرغم من عدم وجود معرفة مباشرة بهذه الذات الحقيقية التى هي موضع البحث

فحينما نصدر نحن الذين لا نعرف بسمارك حكما عنه فالوصف الذي في عقولنا سيكون على الارجح مجموعة من المعارف التاريخية المبهمة نوعاماً وهي معارف

تزيد في اغلب الحالات مما نحتاج اليه فى تحقيق هويته ، وعلى سبيل التمثيل دعنا نفترض إننا نفكر فيه باعتباره « المستشار الاول للامبراطورية الالمانية » فكل الكلمات هنا كلمات مجردة ما عدا كلمة « المانية » فانها بدورها تختلف باختلاف الناس ، فقد تحمل بعض الناس على تذكر رحلات قاموا بها في المانيا وقد تحمل البعض الآخر على تذكر رؤيتها على الخريطة وهكذا ، ولكن إذا كان لنا أن نحصل على وصف نعرف أنه منطبق تماماً (على الشيء الذي نريد وصفه) فلابد لنا على وجه ما من الاشارة الى جزئي نكون به على معرفة مباشرة به . ومثل هذه الاشارة قد يشملها أي ذكر الماضى أو الحاضر أو المستقبل باعتبارها مقابلة لتواريخ معينة كما يشملها أي ذكر لهذا المكان او ذاك أو ما يكون قد أخبرنا به الآخرون ، وعلى ذلك يبدو ان اي وصف نعلم انه منطبق على جزئي لابد ان يشتمل على إشارة الى جزئي آخر نكون على معرفة مباشرة به إذا كان علمنا بذلك الشيء الموصوف ليس مجرد نتيجة تترتب منطقياً على الوصف فهذه العبارة مثلا « أكثر الناس تعميراً » هي وصف يشتمل على كليات فقط وهي لابد أن تنطبق على شخص ما . ولكنا لانستطيع أن نصدر أحكاما تتعلق بهذا الشخص تتضمن معرفة به أبعد مما نصل اليه عن طريق الوصف . فأذا قلنا أن المستشار الأول للامبراطورية الألمانية كان دبلوماسيا بعيد النظر ، فنحن نكون متأكدين فقط من صدق حكمنا اعتمادا على شيء نكون على معرفة مباشرة به هو عادة شهادة الغير التى نصل اليها عن طريق السمع أو القراءة ، وبغض عن المعلومات التى توصلها الى الآخرين ، أو عما يمكن أن يعلم عن بسمارك الحقيقى مما يجعل لحكمنا أهمية ، فالفكرة التى تدور في أذهاننا فى الحقيقة تحتوى على الجزئي أو الجزئيات الخاصة التى عرضنا لها بالوصف وفيما عدا ذلك لاتحتوى الفكرة الا على مدركات كلية .

فكل الأعلام التى تطلق على الأمكنة كلندن وانجلترا وأوروبا والأرض والمجموعة الشمسية تشتمل بالمثل على الأوصاف التى تنشأ من واحد أو أكثر من الجزئيات الخاصة التى نكون على معرفة مباشرة بها ، وانى لأظن أنه حتى الكون كما تتناوله الميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة) يشتمل على مثل هذه الصلة بالجزئيات ، أما في المنطق حيث لا يقتصر البحث على ماهو موجود فقط بل يتناول ما يمكن أو ما ينبغي أن يكون أو أن يوجد فعلى العكس ليس فيه أشارة الى جزئيات حقيقية .

وانه ليبدو حينما نصدر حكماً يتعلق بشىء ما نعرفه بالوصف فقط ، أننا نقصد غالباً ألا يكون حكمنا على صورة تتضمن وصف الشىء بل نقصد أن يكون حكمنا دائراً حول ذات الشىء الموصوف ومعنى ذلك أننا حينما نصدر أي حكم حول بسمارك فأننا نرغب جهد استطاعتنا أن نصدر الحكم الذي يستطيع بسمارك وحده أن يصدره أي الحكم الذي قوامه بسمارك نفسه ، ولابد أن نبوء بالفشل فى هذا مادام بسمارك الحقيقي غير معروف لنا ، ولكننا نعلم أن هناك شيئا (ب) يسمى بسمارك وأن (ب) هذا كان دبلوماسيا ماهرا ، وبهذه الصورة نستطيع أن نصف الحكم الذي نرغب أن نثبته وهو « لقد كان (ب) دبلوسيا ماهراً » و (ب) هنا هو الشىء الذي هو بسمارك ، فأذا وصفنا بسمارك بأنه المستشار الاول للامبراطورية الالمانية فالحكم الذي نريد أن نثبته يمكن أن يوصف هكذا (الحكم الذي يقرر فيما يتعلق بالشىء الحقيقي الذي كان المستشار الاول للامبراطورية الالمانية أن ذلك الشىء كان دبلوماسياً ماهراً) ، والذي يمكننا من التفاهم بعضنا مع بعض على الرغم من الأوصاف المختلفة التي نستعملها هو أننا نعلم أن هناك حكماً صادقاً يتعلق ببسمارك الحقيقي وأننا مهما اختلفنا فى الوصف (ما دام هذا الوصف صحيحاً) فأن الحكم الذي عرضنا له بالوصف يبقى هو هو ، وهذا الحكم الموصوف الذي نعرف صدقه هو ما نهتم به في الحقيقة ، ولكننا لسنا على معرفة

مباشرة بالحكم نفسه ، ولا على معرفة به ولو أننا نعرف أنه حكم صادق .

ويتضح من ذلك أن هناك مراحل مختلفة في الانتقال من المعرفة المباشرة بالجزئيات ، فهناك بسمارك للناس الذين شاهدوه وهناك بسمارك آخر للناس الذين عرفوه من التاريخ وهناك المعرفة بالرجل ذي القناع الحديدي وهناك المعرفة «باطول الناس عمراً» وهذه الصور الاربع أنواع من المعرفة تتدرج في ابتعادها عن المعرفة المباشرة بالجزئيات، فالقضية الاولى أقرب ما يمكن إلى المعرفة المباشرة حينما تتعلق المعرفة بشخص آخر ، والقضية الثانية هي أن من عرف بسمارك من التاريخ يمكن أن يقال عنه أنه يعرف (من كان بسمارك) أما فى القضية الثالثة فنحن لا نعلم من كان الرجل ذو القناع الحديدي ولو كان في استطاعتنا أن نعلم كثيراً من الأحكام عنه التي لا يمكن أن تستنتج منطقياً من كونه كان ذا قناع حديدي ، أما في القضية الرابعة فأن معرفتنا لا تتعدى الاستنتاج المنطقي من تعريف الرجل ، وكما توجد مراتب تصاعدية في الجزئيات توجد أيضاً مثل هذه المراتب في دائرة الكليات ، فكثير من الكليات مثلها مثل كثير من الجزئيات نعرفها عن طريق الوصف ، وفي حالة الكليات كما في حالة الجزئيات نرى أن العلم بالشيء الموصوف يمكن ارجاعه في النهاية إلى علم بما نحن على معرفة مباشرة به .

والمبدأ الأساسي في تحليل الاحكام المشتملة على أوصاف هو هذا « كل حكم نستطيع أن نفهمه لابد أن يتألف جميعه من أجزاء نكون على معرفة مباشرة بها»

وسوف لا نحاول فى هذه المرحلة من البحث أن نجيب عن جميع الاعتراضات التي يمكن أن توجه إلى هذا المبدأ الأساسي، وسنكتفي في هذا المقام بالاشارة إلى أنه لابد أن يكون من الممكن الرد على هذه الاعتراضات ، فمن العسير أن نتصور أننا قادرون على أن نصدر حكماً أو نلجأ إلى فرض بدون معرفة بذلك الذي نحكم عليه أو نقيم فروضا حوله ، ولابد أن نقرن معنى ما بالكلمات التى

نريد أن نستعملها ، اذا أردنا أن يكون لكلامنا قيمة وإلا أصبح كأنه رطانة والمعنى الذي نقرنه بالكلمات يجب أن يكون شيئاً نحن على معرفة مباشرة به ، فحينما نصدر حكما حول يوليوس قيصر فظاهر أن يوليوس قيصر نفسه ليس ماثلا أمام أذهاننا لأننا لسنا على معرفة مباشرة به، وما في عقولنا عنه انما هو وصف ما ليوليوس قيصر مثل « الرجل الذي اغتيل في منتصف مارس » أو « مؤسس الامبراطورية الرومانية » أو مجرد وصفه بأنه « الرجل المسمى يوليوس قيصر » وفي هـذا الوصف الأخير تكون كلمة « يوليوس قيصر » صوتاً أو شكلا نحن على معرفة مباشرة به، وهكذا لا يعني حكمنا حقاً ما يبدو أنه يعنيه، بل يعني شيئاً ما يتضمن بدلا من يوليوس قيصر وصفاً ما له مؤلفاً جميعه من جزئيات وكليات نحن على معرفة مباشرة بها .

والأهمية الرئيسية للمعرفة بالوصف هي أنها تمكننا أن نتجاوز حدود تجاربنا الخاصة ، وبالرغم من أننا لا نستطيع أن نعلم إلا الحقائق التي تؤلف جميعها من أجزاء وصلنا إلى معرفة مباشرة بها عن طريق تجاربنا فأننا مع ذلك نستطيع أن نصل إلى معرفة بالوصف بأشياء لم تكن قد مرت بتجاربنا قط ، وبالنظر إلى المجال الضيق لتجاربنا المباشرة فأن هذه نتيجة حيوية وحتى يتم فهمها لابد أن تبقى معرفتنا غامضة وبالأحرى مشكوكا فيها .

الفصل السادس

في الاستقراء

لقد عنينا في كل مباحثنا السابقة تقريبا بمحاولتنا أن نكون على بينة من الحقائق الحسية التي تهدينا إلى معرفة الموجودات فقد كان بين أيدينا هذا السؤال ما هي الأشياء التي نعلم وجودها في هذا الكون اعتماداً على معرفتنا المباشرة بها؟ وكان جوابنا إلى الآن أننا على معرفة مباشرة بالحقائق الحسية وأننا على الأرجح على معرفة مباشرة بذواتنا. هذه أمور نعلم وجودها. كما أننا نعلم أن ما نتذكره من حقائق حسية ماضية كانت موجودة في الماضي وهذه هي الحقائق الأولية التي تهدينا إلى العلم بالوجود.

ولكن إذا كان لنا أن نستخلص من هذه الحقائق استدلالات تتعلق بوجود أشياء أخرى، أي إذا كان لنا أن نعرف وجود المادة ووجود الناس الآخرين ووجود ما كان في الماضي قبل أن تبدأ ذاكرتنا وما سيكون في المستقبل، اذا كان لنا أن نفعل ذلك فيجب أن نعرف بعض مبادىء عامة نتمكن بواسطتها أن نستخلص مثل تلك الاستدلالات ويجب أن نعرف أن وجود شيء من ضرب ما « أ » دليل على وجود شيء من ضرب آخر « ب »، سواء كان وجود « ب » في وقت واحد مع وجود « أ » أو قبله أو بعده، كما هي الحال مثلا في أن وجود الرعد دليل على وجود البرق قبله . وإذا لم يكن لنا سبيل الى هذه المعرفة، فأن معرفتنا لا تستطيع قط أن تمتد أبعد من مجال تجاربنا الخاصة، وهذا مجال، كما رأينا آنفاً، جد محدود. والمشكلة التي علينا أن نتأملها الآن هي، أيكون في إمكاننا أن تتسع معرفتنا مثل هذا الاتساع، وإذا كان الامر كذلك كيف يتم ذلك ؟

ولنضرب لذلك مثلا لا يشعر أي واحد منا فى الحقيقـة بأقل شك فيه. أننا جميعاً نعتقد أن الشمس سوف تشرق غداً. ولـكن لماذا نعتقد ذلك؟ أهو محض اعتقاد أعمى يأتي نتيجة تجاربنا السابقة، أم هناك مايبرر وصفه بأنه اعتقاد معقول؟ وليس من السهل أن نجد معياراً نحـكم به على هذا المعتقد أهو معقول أم لا؟ ولـكنا نستطيع على الأقل أن نتحقق من نوع المعتقدات العامـة التي تكفي، إذا كانت صادقة، لتبرير الحـكم بأن الشمس سوف تشرق غداً وكذلك ما يماثله من أحكام كثيرة تقوم عليها أعمالنا فى الحياة.

وظاهر أننا إذا سئلنا لماذا نعتقد أن الشمس سوف تشرق غـداً، أجبنا بصورة طبيعية لأنها على الدوام تشرق كل يوم فنحن نؤمن إيماناً راسخاً بأنها سوف تشرق فى المستقبل، لأنها كانت تشرق في الماضي. وإذا ألح المرء بسؤالنا لماذا نعتقد أنها سوف تستمر في الشروق كما كانت تفعل من قبـل؟ فأن لنا أن نلجأ إلى قوانين الحركة، قائلين أن الأرض جسم دوار طليق غير مقيد في دورانه ومثل هذا الجسم لا يتوقف دورانه إلا إذا اعترضه شيء من الخارج، يحول بينه وبين الدوران، وليس هناك من شيء فى الخارج يعترض حركة الأرض من اليوم إلى الغد. وقد يشك بالطبع في كوننا على تمام اليقين أن ليس هناك من شيء في الخارج يعترض حركة الارض، غير أن هناك شكاً أكثر طرافة من هـذا وهو الشك فى بقاء قوانين الحركة تعمل عملها حتى اليوم الثاني (الغد). ولو قام هذا الشك لوجدنا أنفسنا في الموقف نفسـه الذي بدأنا منه حين أثرنا الشك في شروق الشمس.

والسبب الوحيد للاعتقاد بأن قوانين الحركة سوف تظل تعمل عملها هو أنها بقيت تفعل ذلك من قبل، إلى الحد الذي تمـكننا معرفتنا بالماضي أن نحـكم هذا الحـكم. وصحيح أن بين أيدينا مجموعة من الأدلة مما حدث في الماضي في تأييد

قوانين الحركة أكثر مما لدينا من الأدلة في تأييد شروق الشمس ، لأن شروق الشمس لا يعدو أن يكون حالة خاصة لفعل قوانين الحركة ، وهناك حالات خاصة أخرى لا تحصى لفعل تلك القوانين . ولكن المشكلة الحقيقية هي ، أيكون حدوث أي عدد من الحالات لفعل قانون في الماضي دليلا على أنها سوف تحدث في المستقبل ؟ وإذا كان الجواب نفياً فأن من الواضح ألا نجد بين أيدينا أي سبب يحملنا على أن نتوقع أن الشمس سوف تشرق غداً ، أو أن نتوقع أن الخبز الذي سنأكله في وجبتنا القبلة سوف لا يسبب لنا التسمم ، أو أن نتوقع أي أمر من الأمور الأخرى التي يكون لتوقعنا حصولها — بالرغم من أننا لا نشعر بذلك إلا في النادر — أثر في حياتنا وفي تصريفنا لأمورنا . وينبغي أن يلاحظ أن جميع هذه التوقعات ليست إلا توقعات محتملة فقط ، ولذلك فليس أمامنا أن نبحث عن برهان يثبت أنها يجب أن تحدث في المستقبل بل عن سبب يؤيد القول بأنها محتملة الوقوع .

ويلزمنا أولا في بحث هذه المشكلة أن نقيم تمييزاً مهماً، بدونه لابد أن يفضي بنا الأمر حالا الى كثير من الحيرة والاضطراب . فقد كشفت لنا التجربة حتى الآن أن تكرار حدوث شيئين أو أكثر معاً أو بالتعاقب بصورة مطردة مرات عديدة كان سبباً لأن نتوقع مجيئهما معاً أو بالتعاقب في المرة المقبلة . فأن للطعام الذي له عادة مظهر معين مذاقاً معينا ، وإنها لصدمة قاسية لما نتوقع حين نجد أن المظهر المألوف لهذا الطعام مقترن بمذاق غير مذاقه العادي . وما نبصره من أشياء تقترن بتأثير العادة بأحساسات لمسية معينة، وهي الأحساسات التي نتوقع أن نجدها حين نلمس تلك الأشياء، وإن من المخاوف الشديدة التي تبعثها الأشباح (في كثير من القصص التي تدور حول هذا الموضوع) هو أنها تعجز أن تثير فينا أي احساسات للمس . وكثير من الناس الذين تنقصهم الثقافة عند مغادرتهم

لبلادهم أول مرة يدهشون حتى ليتعذر عليهم التصديق حين يجدون أن لغتهم الأصلية غير مفهومة من الأجانب .

وليس هذا النوع من الاقتران مقصوراً على الانسان ، فأنه فى الحيوانات فعال قوي الاثر . فالحصان إذا اعتاد أن يساق في طريق معين يقاوم أشد المقاومة محاولة سوقه في اتجاه آخر . وتنتظر الحيوانات الداجنة أن تظفر بالطعام حين تبصر الشخص الذي اعتاد اطعامها . وإنا لنعلم كيف أن جميع هذه التوقعات الساذجة لاطراد حدوث الاشياء معرضة للخطأ والفساد . فقد ينتهي الأمر بالشخص الذي اعتاد أن يطعم الدجاج كل يوم طوال حياتها أن يتولى هو ذبحها، مظهراً بذلك أن الأيمان الساذج باطراد وقوع الحوادث الطبيعية لا يجدي الدجاج كثيراً ؟

ولكن بالرغم من الخطأ الذي يدفع اليه مثل هذه التوقعات ، فأنها مع ذلك موجودة . فان مجرد كون شيء ما قد وقع عدداً من المرات فى الماضي يؤدي بالحيوان والأنسان إلى أن يتوقع أنه سيحدث مرات أخرى فى المستقبل. وعلى هذه الصورة فان غرائزنا تحملنا بالتأكيد على الاعتقاد بان الشمس سوف تشرق غداً ، ولكن حالنا في ذلك قد لا تكون خيراً من حال الدجاج حين يلقي ما لا يتوقعه من الذبح . ولهذا يلزمنا أن نميز بين كون الاطراد في الماضي يسبب ما نتوقعه فيما يتصل بالمستقبل ، وبين المشكلة حول وجود أو عدم وجود أي مبرر معقول للاعتماد على هذه التوقعات ، حين يكون صدقها موضع سؤال ومناقشة .

والمشكلة التي يجب أن نتقصاها بالمناقشة هي أيوجد أي سبب للاعتقاد بما يسمى الاطراد فى وقوع الحوادث الطبيعية ؟ (uniformity of nature) والايمان باطراد وقوع الحوادث الطبيعية هو الايمان بأن أي شي حدث أو سيحدث إنما هو حالة من حالات فعل قانون عام لا يقبل الشذوذ والتوقف . أما

ضروب التوقع الساذجة التى استعرضناها آنفاً فهي خاضعة للشذوذ ، وهي معرضة إذن لأن تخيب ظن من يتمسكون بها . ولكن العلم قد درج على فرض أن القواعد العامة التى لها شواذ يمكن أن يستبدل بها قواعد عامة شواذ لها . فالأجسام التى تفقد استنادها لا تبقى معلقة في الفضاء بل تسقط على الأرض وهذه قاعدة عامة تشذ عنها المناطيد والطيارات . ولكن قوانين الحركة وقانون الجذب ، التى تفسر معاً سقوط أغلب الأجسام ، تفسر أيضاً استطاعة المناطيد والطيارات الارتفاع والطيران ، وإذن فان قوانين الحركة وقانون الجذب معاً لا تخضع للشذوذ .

وقد ينتهي الاعتقاد بأن الشمس سوف تشرق غداً بالخطأ والفساد إذا اصطدم بالأرض جرم كبير يبطل حركتها ويوقفها ، ولكن قوانين الحركة وقانون الجذب لا يخل بها مثل هذه الحادثة ، ومهمة العلم أن يكشف حالات الاطراد ، مثل قوانين الحركة وقانون الجذب التى ليس فيها شذوذ الى الحد الذي تمتد اليه تجاربنا . وقد كان نجاح العلم في هذا نجاحا بارزاً ، وإننا لنسلم بأن حالات الاطراد هذه بقيت صحيحة حتى الآن . ويؤدي بنا هذا الى السؤال الآتى ، إذا افترضنا أن تلك الحالات حدثت فى الماضي بلا انقطاع ، فهل من سبب يحملنا على افتراض أنها سيستمر حدوثها فى المستقبل ؟

وقد رؤي أن هناك ما يحملنا على العلم بأن المستقبل سوف يماثل الماضي ؟ لأن ما كان مستقبلا عاد بلا انقطاع ماضياً ، وقد ظهر أنه كان يشبه الماضي على الدوام ، بحيث أصبحنا في الحقيقة على خبرة بالمستقبل ، أي بأزمنة كانت فيما مضى مستقبلات وقد نسميها مستقبلات ماضية ، ولكن هذا تدليل يقوم فى الحقيقة على افتراض صحة ما نريد إثباته فاننا على خبرة بالمستقبلات الماضية وليس بالمستقبلات المقبلة وسؤالنا هو ، أتماثل المستقبلات المقبلة المستقبلات

الماضية ؟ وهذا سؤال لا يكون الجواب عنه بتدليل يبدأ من المستقبلات الماضية فحسب . وإذن فلا نزال علينا أن نبحث عن مبدأ يهيء لنا أن نعرف أن المستقبل سوف يخضع لنفس القوانين التي خضع لها الماضي .

وليست الأشارة الى المستقبل أمراً أساسياً في هـذا السؤال . لأننا نواجه نفس المشكلة حين نطبق القوانين التي نعلم فعلها بالتجربة على أشياء ماضية ليست لنا تجربة بهـا كما هو الحال مثلا في علم طبقات الأرض (الجيولوجيا) أو في النظريات التي تدور حول نشأة المجموعة الشمسية . فالسؤال الذي تلزمنا في الحقيقة الاجابة عنه هو ، إذا وجد شيئان مقترنان أحدهما بالآخر مرات كثيرة ولم تعرف أي حالة لا يقترن فيهـا حدوث أحدهما بحدوث الآخر ، فهل يتيح حدوث أحدهما في حالة جديدة أي مبرر لتوقع حدوث الآخر ؟ ولابد أن يعتمد على إجابتنا عن هذا السؤال صدق جميع توقعاتنا عن المستقبل ، وجميع النتائج التي نصل اليها عن طريق الاستقراء ، بل تعتمد عليها في الحقيقة سائر معتقداتنا التي تؤلف الأساس لحياتنا اليومية تقريباً .

ويجب أن نسلم أولا بان حدوث شيئين معاً مرات متكررة وعدم حدوث أحدهما من دون الآخر قط ، أمر لا يكفي بذاته للبرهنة بصورة قاطعة على أنهما سوف يحدثان معاً في الحالة الجديدة التي هي موضع بحثنا . وقصارى ما يمكن أن نأمل الوصول اليه هو أنه كلما كثرت المرات التي يحدثان فيهـا معاً ، إزداد رجحان حدوثهما معاً في مرة أخرى . وكلما بلغت مرات حدوثهما معاً حداً كافياً زاد رجحان حدوثهما معاً في المرة الأخرى حتى يصل الى درجة اليقين تقريباً . وهذا الاحتمال أو الرجحان لا يصل الى درجة اليقين المطلق ، لأننا نعلم أنه بالرغم من كثرة تكرار حدوثهما معاً ، فان هناك أحيانا ما يخل بهذا الاقتران في النهاية ، كما هو الحال في الدجاج حين لقي حتفه . ولذلك فالاحتمال أو الرجحان

هو كل ما ينبغي أن نسعى في طلبه .

وقد يقال في معارضة هذا الرأي الذي ناصرناه أننا نعرف أن جميع الظواهر الطبيعية تخضع لحكم القانون ، وأننا نستطيع أحياناً ، إعتماداً على الملاحظة ، أن نجد أن قانوناً واحداً فقط يمكن أن ينطبق على وقائع الحالة التي هي موضع امتحاننا . ولهذا الاعتراض جوابان . الأول هو أنه حتى إذا كان هناك قانون ما لا يقبل الشذوذ ينطبق على الحالة التي بين أيدينا ، فاننا لا نستطيع أن نكون في الواقع على يقين قط ، بأن ما اكتشفناه هو هذا القانون نفسه وليس قانوناً آخر قابلا للشذوذ . والجواب الثاني هو أن حكم القانون لا يبدو أكثر من كونه محتملا فقط ، وأن اعتقادنا بأنه سيبقى نافذاً في المستقبل ، أو في حالات لم نختبرها في الماضي ، اعتقاد قائم على هذا المبدأ الذي هو موضع بحثنا وسؤالنا .

ولقد ندعو هذا المبدأ مبدأ الاستقراء ، ويمكن أن نذكر قسميه كما يأتي :

(١) اذا وجد شيء من نوع معين (أ) مقترنا بشيء من نوع معين آخر (ب) ولم يوجد قط منفصلا عن شيء من نوع (ب) ، فانه كلما زاد عدد الحالات التي اقترن فيها الشيئان (أ) و (ب) ، زاد احتمال اقترانهما معاً في حالة جديدة نكون على معرفة بوجود أحدهما فيها .

(٢) إن حدوث عدد كاف من حالات الاقتران بينهما ، تحت الظروف نفسها سوف يجعل الاحتمال لاقتران جديد بينهما يصل الى درجة اليقين تدريجاً ، ويجعله يقترب من اليقين الى غير حد .

ولا ينطبق هذا المبدأ ، بالصورة التي عبرنا عنه بها ، إلا على صدق توقعنا لحالة جديدة واحدة . ولكنا نريد أن نعلم أيضاً أن هناك احتمالا في جانب القانون العام الذي ينص أن الأشياء من نوع (أ) مقترنة دائما بالأشياء من نوع (ب) ، على شريطة أننا نعلم حدوث عدد كاف من حالات الاقتران ، وأننا

لا نعلم أية حالة اختل فيها هذا الاقتران . واحتمال صدق القانون العام لاشك أقل من احتمال صدق الحالة الجزئية ، لأنه إذا كان القانون العام صادقا ، فان الحالة الجزئية يجب أن تكون صادقة أيضاً ، في حين أن الحالة الجزئية قد تكون صادقة من دون أن يكون القانون العام نفسه صادقا . ومع ذلك فان احتمال صدق القانون العام يزيد بزيادة مرات الاقتران ، كما هي الحال في احتمال صدق الحالة الجزئية . وعلى هذا فان لنا أن نضع قسمي مبدأ الاستقراء حين ينطبق على وجه العموم في الصورة الآتية :

(١) كلما زاد عدد الحالات التى يقترن فيها شيء من نوع (أ) بشيء من نوع (ب) زاد احتمال اقتران (أ) بـ (ب) (بشرط ألا تعرف حالات يختل فيها الاقتران) .

(٢) إن حدوث عدد كاف من اقتران (أ) بـ (ب) ، تحت الظروف نفسها سوف يجعل من المؤكد تقريباً اقتران (أ) بـ (ب) دائما ، ويجعل القانون العام يقترب من اليقين بلا حد .

وينبغي أن يلاحظ أن الاحتمال إنما هو دائما احتمال بالنسبة الى حقائق معينة وهذه الحقائق فى مثالنا ليست إلا ما يعلم من حالات اقتران (أ) بـ (ب) . وقد يكون هناك حقائق أخرى ، ربما تؤخذ بنظر الاعتبار فتغير بذلك من درجة الاحتمال كثيراً . فقد يحكم الشخص الذي رأى عدداً كبيراً من البجع ذا لون أبيض إعتماداً على هذا المبدأ بأن من المحتمل بناء على الحقائق التى بين يديه أن يكون جميع البجع أبيض ، وقد يكون تدليله هذا على صواب . ولا ينقصه كون بعض البجع أسود ، ذلك لأن شيئاً ما قد يحدث بالرغم من أن الحقائق تجعله أمراً غير محتمل الوقوع . ففي حالة البجع قد يعلم المرء أن اللون صفة شديدة التباين فى أنواع كثيرة من الحيوانات ، ولذلك فان أي استقراء حول ألوان الحيوانات

استقراء معرض للخطأ . ولكن هذه المعرفة تؤلف حقيقة جديدة لا تثبت مطلقاً أن الاحتمال بالنسبة الى الحقائق الأولى كان احتمالا قائما على تقدير مخطيء . ولذلك فان كون الأشياء كثيراً ما تأتي مخالفة لما نتوقع لا ينهض حجة على ان توقعاتنا سوف لا تكون محتملة الوقوع في حالة معينة أو نوع معين من الحالات . وهكذا فان مبدأ الاستقراء غير قابل على الأقل لأن يدحض بناء على التجربة .

غير أن هذا المبدأ غير قابل أيضا لأن تثبت صحته باللجوء الى التجربة . ومن الممكن تصور أن التجربة تؤكد صحة مبدأ الاستقراء فيما يخص الحالات التي أمتحنت ومحصت قبلا ، أما فيما يخص الحالات غير المحصة فان مبدأ الاستقراء وحده هو الذي يمكن أن يبرر الوصول الى استدلال حول تلك الحالات غير المحصة بناء على الحالات التي تم تمحيصها . فجميع ضروب التدليل التي تحكم اعتمادا على التجربة على المستقبل أو على مالم يمتحن من أجزاء الماضي أو الحاضر ، تفترض صحة مبدأ الاستقراء ، ومن ثم لا نستطيع أن نستخدم التجربة لاثبات مبدأ الاستقراء من دون أن نفرض صحة ما نريد اثباته . ولذلك يلزمنا أما أن نسلم بمبدأ الاستقراء بناء على صحته بذاته ، وأما أن نتزل عن كل تبرير لتوقعاتنا عن المستقبل . فان كان المبدأ غير سليم فليس لنا أن نتوقع أن الشمس تشرق غدا ، أو أن نتوقع أن الخبز أكثر تغذية من الحجر أو أن نتوقع أننا اذ نلقي بأنفسنا من السطح سوف نسقط على الأرض . وحينما نبصر من يبدو لنا كأنه صديقنا العزيز مقبلا علينا ، فليس بين أيدينا أى سبب لأن نفرض أن جسمه لايحل فيه عقل أشد أعدائنا عداوة لنا ، أو عقل شخص غريب عنا تماما . فكل سلوكنا قائم على اقترانات كانت ناجحة في الماضي ، ونعدها لذلك محتملة النجاح في المستقبل ، وانما تعتمد صحة احتمال نجاحها على مبدأ الاستقراء .

وقوانين العلم العامة ، كالاعتقاد بحكم القانون والاعتقاد بأن كل حادثة لابد أن يكون لها سبب ما ، تعتمد كل الاعتماد على مبدأ الاستقراء ، مثلما تعتمد عليه اعتقاداتنا فى حياتنا اليومية . وجميع هذه القوانين العامة انما تعتقد لأن الانسان قد وجد حالات لاتحصى لصدقها ، ولم يجد أى حالة لبطلانها . وليس في هذا أية حجة لصدقها في المستقبل ، مالم تفرض صحة مبدأ الاستقراء .

وهكذا فان كل معرفة تنبئنا بناء على التجربة ، بأمر ما عن شىء لم يقع في تجاربنا هي معرفة قائمة على اعتقاد لاتستطيع التجربة أن تثبته أو تدحضه ، ومع ذلك فهو اعتقاد يبدو ، على الأقل فى تطبيقاته الجزئية شديد الرسوخ فينا مثل شدة رسوخ كثير من حقائق التجربة نفسها ووجود مثل هذه المعتقدات — ومبدأ الاستقراء ، كما سنرى قريباً ليس بالمثل الوحيد — وتبريرها ، يثير بعض مشاكل من أصعب مشاكل الفلسفة وأكثرها مثاراً للخلاف والمنافسة . وسوف نتناول في الفصل المقبل البحث بايجاز عما يقال في تفسير مثل هذه المعرفة وعن مداها ودرجتها من اليقين .

الفصل السابع

في معرفتنا المبادىء العامة

لقد رأينا في الفصل السابق أن مبدأ الاستقراء — ولو أنه ضروري لصحة ضروب الاستدلال القائم على التجربة — غير قابل لأن يبرهن على صحته بالتجربة نفسها ، ومع ذلك فهو مبدأ يعتقده — على الأقل في تطبيقاته المحسوسة — كل واحد من دون تردد . وليس هو فريدا في هذا ، فهناك عدد من مبادىء أخر لا يمكن اثباتها أو دحضها بالتجربة ، ولكننا مع ذلك نستخدمها في ضروب الاستدلال القائمة على التجربة .

ولبعض هذه المبادىء أدلة تؤيدها أقوى من تلك التى تدعم مبدأ الاستقراء وتصل معرفتنا بها الى درجة من اليقين مثل الدرجة التى تصل اليها معرفتنا بوجود الحقائق الحسية نفسها . وهي تؤلف الوسائل التى نعتمد عليها في الوصول الى استدلال مما نستخلصه من الاحساسات ، واذا صح أن ما نستنتجه يكون صادقا فلا بد أن تكون المباديء التى نستخدمها في الاستدلال صادقة ، صدق الحقائق التى نستخلص منها تلك الاستدلالات ، ومبادىء الاستدلال هذه معرضة لأن يتجاوزها النظر ويتعداها التأمل ذلك لأنها بينة واضحة ، وما فيها من فرض يسلم به حالا من دون تبين أنه مجرد فرض ، ولكن من المهم جداً ، اذا كان لنا أن نصل الى نظرية صحيحة في المعرفة ، أن نكون على بينة من استخدام هذه المباديء ، ذلك لأن معرفتنا بها تثير بعض مشاكل صعبة وطريفة .

وما يحدث في الحقيقة في معرفتنا بهذه المبادىء العامة ، هو أننا أولا نلتقي بمثل واحد جزئي ينطبق عليه هذا المبدأ ، ثم نتصور أن كونه مثلا جزئياً أمر لا يختص بهذه الحالات الجزئية ، وان ما يصدق عليه يصدق فى عمومه وهذا

بالطبع تفكير مألوف فى امور مثل تعلم الحساب، «فاثنان واثنان يساوي أربعة» حقيقة نتعلمها أولا فيما يخص اثنين من الأزواج ، ونجدها في حالة ثانية وثالثة وهكذا ، حتى يصبح من الممكن في النهاية أن نرى أنها تصدق على اي اثنين من الازواج ومثل هذا يحدث فيما يتعلق بالمبادىء المنطقية . فافرض أن شخصين يتباحثان فى أي يوم من الشهر هما فيه . فيقول الأول « انك لتقر على الأقل بأنه إذا كان أمس هو اليوم الخامس عشر ، فأن اليوم يجب أن يكون السادس عشر « فيقول الثاني ، » أجل ، اني لاقر بهذا » . فيقول الاول وأنت تعلم أن امس كان اليوم الخامس عشر ، فقد تغديت فيه مع جونس ، وستنبئك مفكرتك بأن ذلك كان فى اليوم الخامس عشر « فيقول الثاني » نعم ، فاليوم هو اليوم السادس عشر .

وليس في هذا التدليل ما يجعل متابعته مهمة صعبة وإذا سلمنا بأن مقدماته صادقة فى الحقيقة ، فليس من ينكر أن النتيجة يجب أن تكون صادقة أيضاً . ولكنه تدليل يعتمد في صدقه على مبدأ منطقى عام . وهـذا المبدأ المنطقى هو ، افرض أننا نعلم أنه اذا كان هذا صادقا فذاك صادق وافرض أننا نعلم أن هذا صادق فيترتب على ذلك أن ذاك صادق . « واذا كانت القضية مؤلفة من أنه اذا كان هذا صادقا ، فيترتب على ذلك ان ذاك صادق . « واذا كانت القضية مؤلفة من أنه اذا كان هذا صادقا فذاك صادق فاننا نقول ان هذا يتضمن ذاك» وأن ذاك « ينتج عن » هذا . وهكذا فان هذا المبدأ ينص على أنه اذا كان هذا يتضمن ذاك ، وكان هذا صادقا فان ذاك صادق وبعبارة أخرى « كل ماتتضمنه قضية صادقة فهو صادق « أو » كل ما يترتب على قضية صادقة فهو صادق

وهذا المبدأ — أو على الأقل أمثلته المحسوسة — يدخل في كل دليل منطقي فحيثما اتخذنا أمراً نعتقده لاثبات أمر آخر ، ننتهي الى الايمان به ، فانا نعتمد على

هذا المبدأ . فاذا سأل شخص لماذا يجب أن نسلم بنتائج الدليل الصادق القائمة على مقدمات صادقة ؟ فليس لنا أن نجيب الا باللجوء الى هذا المبدأ . ومن المستحيل فى الحقيقة ، الشك في صدق هـذا المبدأ ، وهو يصل من الوضوح الى درجة يبدو فيها للنظر الأول أنه أمر هين تقريباً ، على أن مثل هـذه المبادىء ليست بسيطة في نظر الفيلسوف ، لأنها مبادىء تكشف لنا أننا قد نصل الى معرفة لا يجوز الشك فيها ليست مستمدة بأي صورة من الأشياء المحسوسة .

وليس هذا المبدأ إلا واحداً من المبادىء المنطقية الواضحة بذاتها ولا بد من التسليم ببعض هذه المبادىء على الأقل قبل أن يكون ممكناً ان يقوم المرء بأي تدليل او يصل الى أي برهان عليها ، وإذا تم التسليم ببعضها ، كان من الممكن البرهنة على صدق البعض الآخر ، وإذا كان هذا البعض بسيطا فانه يصبح واضحا وضوح المبادىء التى تم التسليم بصدقها وقد جرى العرف لغير ما سبب قوي على إفراد ثلاثة من هـذه المبادىء وهي التى تسمى (قوانين الفكر) ، وهي كما يأتى :

(١) قانون الذاتيه . (the law of identity) وفحواه ان كل ما هو كذا هو كذا .

(٢) قانون امتناع التناقض (the law of contradiction) وهو ينص ان أي شيء لا يمكن ان يكون على حال وعلى نقيضها معا .

(٣) قانون الثالث المرفوع (the law of excluded middle) ونصه كالآتى كل شيء يجب ان يكون إما كذا او لا كذا . ولكنها في الحقيقة ليست أكثر أصالة من بعض المبادىء الاخرى المماثلة .

وهذه المبادىء الثلاثة نماذج للمبادىء المنطقية البينة بذاتها كالمبدأ الذي تأملناه آنفا والذي ينص على أن ما يترتب على مقدمة صادقة فهو صادق .

وتسميتها « بقوانين الفكر » تسمية مضللة ، لأن المهم فيها ليس في كوننا نفكر تبعا لهذه القوانين ، بل لأن الأشياء تجري وفقا لها أي إذا كنا نفكر تفكيراً مطابقا لهذه القوانين فإن تفكيرنا يكون صحيحا . ولكن هذه مشكلة كبيرة لابد أن نعود اليها في مرحلة مقبلة من البحث .

وبالاضافة الى المبادىء المنطقية التى تمكننا من البرهنة اعتماداً على مقدمة معينة على ان أمراً ما صادق على وجه اليقين ، توجد مبادىء منطقية اخرى تمكننا من البرهنة اعتماداً على مقدمة معينة على أن هناك احتمالا يزيد أو ينقص لصدق أمر ما . ومن أمثلة هذه المبادىء ولعله أهم مثل لها مبدأ الاستقراء الذي تناولناه بالبحث فى الفصل السابق .

ومن بين المناظرات التاريخية الكبيرة في الفلسفة ، تلك المناظرة التى جرت بين مدرستى « التجريبيين » (empiricists) والعقليين (rationalists) فالتجريبيون وخير من يمثلهم الفلاسفة البريطانيون لوك وبيركلي وهيوم تمسكوا بأن كل معرفتنا مستمدة من التجربة ، أما العقليون ويمثلهم الفلاسفة الأوربيون فى القرن السابع عشر ، وخاصة ديكارت ولبنتز يقولون انه بالاضافة الى ما نعرفه بالتجربة توجد بعض « أفكار فطرية » (innate ideas) و « مبادىء فطرية » (innate principles) نعرفها بصورة مستقلة عن التجربة . وقد أصبح فى الامكان في الوقت الحاضر أن نحكم بشيء من الثقة على صدق أو كذب هاتين المدرستين المتعارضتين فيجب أن نسلم ، للاسباب التى ذكرناها آنفا ، بأننا على معرفة بمبادىء منطقية ، لا تمكن البرهنة على صحتها بالتجربة ذلك لأن كل برهان يفترض صحتها مقدما . وقد كانت هذه النقطة أهم نقطة فى المناظرة وكان العقليون على صواب فيها .

ومن ناحية ثانية ، فأن ذلك القسم من المعرفة المستقل منطقيا عن التجربة

(بمعنى أن التجربة لا يمكن أن تبرهن عليه) تبعثه وتسببه التجربة أنما نعرف المبادىء العامة في حالات اتقائنا بالتجارب الجزئية التي تمثل تلك المبادىء مابينها من ارتباط . وان من السخف أن نفرض أن هناك مبادىء فطرية بمعنى أن الطفل يولد وله معرفة تتصل بكل ما يعرفه الكبار دون أن تستنتج من التجارب . ولهذا السبب فان كلمة « فطرية » (innate) لا تستعمل الآن لوصف معرفتنا بالمبادىء المنطقية . اما كلمة « اولية » (a priori) فان الاعتراض عليها اقل ، وهي اكثر شيوعا بين الكتاب المحدثين . ولذلك فاننا إذ نسلم بأن كل معرفة تبعثها وتسببها التجربة نرى مع ذلك ان بعض المعرفة « اولي » بمعنى ان التجربة التي تحملنا على التفكير فيها لا تكفي للبرهنة على صحتها ، ولكن التجربة تقتصر على توجيه اهتمامنا اليها ، حتى لنرى صدى (تلك المعرفة) من دون ان نحتاج الى برهان نستمده من التجربة .

وتوجد نقطة أخرى ذات اهمية كبيرة ، كان فيها التجريبيون في معارضتهم للعقليين على صواب تلك هي اننا لا نستطيع ان نعرف ان شيئا ما موجود إلا بالاستعانه بالتجربة . وبعبارة اخرى اذا اردنا ان نثبت ان شيئا ما لسنا على تجربة مباشرة به موجود ، فلابد ان يكون من المقدمات التي بين ايدينا وجود شيء او اكثر مما نكون على تجربة مباشرة به . فايماننا بأن امبراطور روسيا موجود مثلا قائم على شهادة الغير (testimeny) وتتألف شهادة الغير ، لدى التحليل النهائي من حقائق حسية رأيناها او سمعناها عن طريق القراءة والسماع أما العقليون فيعتقدون انهم يستطيعون بالملاحظة فيما يجب أن يكون ان يستنتجوا وجود هذا أو ذاك من الاشياء في عالم الواقع . ويبدو انهم مخطئون في هذا الاعتقاد . فكل معرفة نستطيع اكتسابها بصورة أولية فيما يتصل بالوجود هي فيما يبدو معرفة فرضية (hypothetical) وهي تنبئنا أنه اذا كان

شيء ما موجوداً ، فلابد أن يكون شيء آخر موجوداً ، أو بصورة أعم ، اذا صدقت قضية ، لزم أن تصدق قضية أخرى ، والمبادىء التي استعرضناها سابقا مثل لهذا مثل « اذا كان هذا صادقا ودل هذا على ذلك فان ذلك صادق « أو » اذا وجد هذا وذلك مقترنين مرات عديدة ، فان من المحتمل أن يقترنا في الحالة الجديدة التي يأتي فيها أحدهما » . ولذلك فان مجال المبادىء الأولية وقوتها جد محدودين فكل معرفة بأن شيئاً ما موجود ، لابد أن تعتمد الى حدما على التجربة ، وحينما نكون على معرفة مباشرة بشيء ، فاننا نعرف وجوده بالتجربة وحدها ولكن حينما نبرهن على وجود شيء من دون أن نكون على معرفة مباشرة به ، فأننا لابد أن نحتاج الى التجربة والمبادىء الاولية معا . وتسمى المعرفة تجريبية اذا كانت تقوم بجملتها أو بجزء منها على التجربة . ولذلك ، فكل معرفة تقرر وجود شيء هي معرفة فرضية ، تهدينا الى الصلات والارتباطات بين الأشياء الموجودة أو الممكنة الوجود ، ولكنها لاتؤدى الى معرفة الوجود الحقيقي فعلا

وليس كل معرفة أولية من النوع المنطقي الذي بحثناه الى الآن . ولعل أهم مثل على المعرفة الاولية غير المنطقية ، انما هو المعرفة بالقيمة الخلقية (ethical value) . ولست أتكلم عن الأحكام المتعلقة بما هو مفيد و نافع و بما هو فاضل ، لأن مثل هذه الاحكام تحتاج الى مقدمات تجريبية وانما أتكلم عن الأحكام المتعلقة بما هو مرغوب فيه بذاته من الاشياء . فاذا كان شيء ما نافعا ، فانه لابد أن يكون نافعا لأنه يحقق غاية ما ، أما هذه الغاية فلابد اذا مضينا في التحليل بعيداً ، أن تكون ذات قيمة بذاتها ، وليس ذلك لأنها نافعة لغاية بعيدة فحسب . وهكذا فان كل الاحكام عما هو نافع تعتمد على أحكام حول ماهو ذو قيمة بذاته .

فنحن نحكم مثلا أن السعادة مرغوب فيها أكثر من الشقاء ، والمعرفة أكثر من الجهل ، والمحبة أكثر من الكراهية وهكذا . ومثل هذه الأحكام

يلزم أن تكون ، الى حد ما على الاقل ، مباشرة وأولية . وهي كما هي الحال في احكامنا الاولية السابقة ، أحكام قد تبعتها التجربة ، بل انها في الحقيقة يجب أن تكون كذلك ، لأنه يبدو أن من غير الممكن أن نحكم على شيء ما بأنه ذو قيمة بذاته ، مالم نكن قد مررنا في تجاربنا على مثل من نوعه . ولكن من الواضح جداً أنه لا يمكن البرهنة على هذه الاحكام بالتجربة لأن كون شيء ما موجودا أو غير موجود لا يمكن أن يثبت كونه خيرا أو أنه واجب الوجود أو أنه شر وبحث هذا الأمر يتصل بعلم الاخلاق ، حيث يكون على الباحث أن أن يقرر استحالة استنتاج ما ينبغي أن يكون مما هو كائن . ومن المهم ف هذا المقام أن نتبين فقط أن معرفة ما هو ذو قيمة بذاته هي معرفة أولية بنفس المعنى الذي يكون فيه المنطق أوليا ، أى بمعنى أن صدق مثل هذه المعرفة مما لا يمكن اثباته أو دحضه بالتجربة .

وجميع الرياضة الخالصة أولية ، كالمنطق ، وقد أنكر هذا بشدة الفلاسفة التجريبيون ، الذين رأوا أن التجربة هي مصدر معرفتنا بالحساب كما هي مصدر معرفتنا بالجغرافية . وهم يرون أن تكرر تجربتنا لرؤية شيئين وشيئين آخرين ، واكتشاف أن الزوجين يؤلفان أربعة ، حملتنا بالاستقراء على استنتاج أن شيئين وشيئين آخرين تؤلف معاً أربعة دائماً . على أنه اذا كان هذا هو مصدر معرفتنا بأن اثنين واثنين أربعة ، فأننا يجب أن نسلك طريقا آخر غير الطريق الذى نسلكه في الواقع لاقناع أنفسنا بصدق النتيجة . فنحن نحتاج الى عدد معين من الحالات لنصل الى التفكير في اثنين تفكيرا مجردا ، بدلا من التفكير في اثنتين من قطع النقود أو أثنين من الكتب أو اثنين من الناس ، أو اثنين من نوع خاص . ولكننا أول ما نستطيع أن ننتزع من أفكارنا ما يعلق بها من الامثلة الجزئية التى تكون فضولا في غير موضعه ، يمكننا أن ندرك وأن نفهم المبدأ العام بأن أثنين واثنين هما

أربعة ، وأي حالة نلتقي بها فى هذا الصدد نعدها نموذجا لهذا المبدأ ، ولا تعود بنا من حاجة الى تمحيص حالات أخرى (١) .

ولنضرب مثلا لهذا الأمر نفسه فى الهندسة . فاذا أردنا أن نبرهن على خاصية ما فى جميع المثلثات ، فاننا نرسم مثلثا ما ونبدأ باستدلالنا حوله ، ولكننا نستطيع أن نتحاشى الاعتماد على أية خاصية لا يشارك فيها هذا المثلث المثلثات الأخرى ، وبهذه الصورة نصل ، بناء على الحالة الجزئية الى نتيجة عامة . ونحن لا نشعر في الحقيقة بأنما نحن عليه من يقين في أن اثنين واثنين هما أربعة يزيد بالنظر في حالات جديدة ، ذلك لأننا أول ما ندرك صدق هذا الحكم فان يقيننا يصل الى درجة كبيرة لا يمكن أن يتجاوزها . وفوق هذا فأننا نشعر بأن لذلك الحكم « اثنين واثنين هما أربعة » صفة الضرورة (necessity) وهو ما لا نشعر به حتى في التعميات التجريبية الموثوق بها . فهذه التعميات تبقى مجرد وقائع (facts) ، ونشعر أنه ربما كان هناك عالم آخر تكون فيه هذه الحقائق مخطئة ، وان كانت فى العالم الواقعي صحيحة ، صحيحة . وعلى العكس فاننا نشعر ان اثنين واثنين تبقى أربعة في أي عالم آخر ، وليست هذه مجرد شيء واقع بل هي ضرورة يجب أن يجري وفقها أى شيء موجود بالفعل أو ممكن وجوده .

ويمكن أن نزيد فى وضوح هذه القضية بتأمل مثل خالص للتعميات التجريبية كالحكم « كل إنسان فان » . فظاهر أننا نؤمن بهذا الحكم أولا لأننا لا نعلم بحادث واحد لأناس امتد بهم العمر الى أبعد من مدى معين ، وثانياً لأنه يظهر أن هناك أسبابا فسيولوجية تدعو الى أن نرى أن كائناً عضويا كجسم

---

(١) أنظر cf. a. n - whitehead introduction to mathematics
المدخل الى الرياضيات

الانسان لابد أن يبلى إن عاجلا أو آجلا . ولنضع الأمر الثانى جانباً ، ونقدم في تأملنا على ما مر فى تجاربنا عن فناء الانسان فظاهر أننا لا نكتفي بحالة واحدة لفناء شخص نلم بها تمام الالمام ، في حين أننا في قضية « اثنان واثنان يساوي أربعة » تكفي حالة واحدة ننعم النظر فيها لنقتنع أن هذا الحكم يصدق على أية حالة أخرى . ونرانا أيضاً مدفوعين الى الاعتراف لدى التأمل الدقيق بأنه ربما كان هناك بعض الشك ، مهما كان ضئيلا فى أن كل انسان فان . ويتضح هذا بأن نحاول تخيل عالمين مختلفين ، في احدهما لا يفنى الناس ، في حين أنه في العالم الثانى يكون اثنان واثنان خمسة . وحين طلب الينا سوفت(١) أن نتأمل في ذلك الجنس من الأحياء الذي أسماه (struldbugs) الذي لا يموت قط ، في استطاعتنا أن نسلم بهذا العالم الخيالي . ولكن العالم الذي يكون فيه اثنان واثنان خمسة عالم من مستوى آخر . فنحن نشعر أن مثل هذا العالم ، لو كان موجوداً ، سوف يهدم بناء معرفتنا ويحيلنا الى حال من الشك المطلق .

والحقيقة أننا في الأحكام الرياضية البسيطة مثل « اثنان واثنان يساوي أربعة وفى كثير من الأحكام المنطقية أيضاً ، نستطيع أن نصل الى معرفة الحكم العام من دون أن نستنتجه من حالات خاصة ، يدل لنا من حالات خاصة ، ولو أنه لابد لنا من حالة واحدة توضح لنا ما يدل عليه هـذا الحكم العام . وهذا هو السبب في فائدة عملية القياس (deduction) وفيه يكون الانتقال من العام الى العام أو من العام الى الخاص ، بالاضافة الى عملية الاستقراء (induction وفيه يكون الانتقال من الخاص الى الخاص أو من الخاص الى العام . وقد بقي الفلاسفة منذ القديم يتناظرون في هل القياس يؤدي الى معرفة جديدة . ويتضح لنا الآن أنه فى بعض حالات

---

(١) أديب أولندى

على الأقل ، يؤدي فعلا الى معرفة جديدة لأننا إذا كنا نعلم مقدما أن اثنين واثنين أربعة دائما ونعلم أن (برون) و (جونس) اثنان وأن وروبنصن و (سمث) اثنان فاننا نستطيع أن نستنبط بالقياس أن برون وجونسن وروبنصن وسمث أربعة . وهذه معرفة جديدة ، لا تتضمنها المقدمات التى بين أيدينا ، لأن الحكم العام « اثنان واثنان يساوي أربعة » ، ولم ينبئنا قط بأن هناك أشخاصا هم برون وجونس وروبنصن وسمث ، والمقدمة الخاصة لم تنبئنا بأن هناك أربعة من الأشخاص في حين أن الحكم الخاص الذي استنتجناه بالقياس ينبئنا بالأمرين معاً .

ولكننا اذ أخذنا المثل المعهود للقياس الذي كثيراً ما يأتى فى كتب المنطق وهو « كل انسان فان ، وسقراط إنسان ، إذن سقراط فان » ، فان يقيننا بجدة المعرفة هنا أضعف مما في المثل السابق . لأن ما نعلمه فى هذه الحالة من غير شك هو أن أشخاصاً ، أ ، ب ، ج ، أشخاص فانون لأنهم قد ماتوا بالفعل . فاذا كان سقراط واحداً منهم ، فمن السخف أن نسلك طريقاً دائريا معتمدين على « كل إنسان فان » لنصل الى النتيجة أن سقراط من المحتمل فان . وإذا كان سقراط ليس واحداً من الاشخاص الذين يقوم قياسنا عليهم ، فانه خير لنا أن يأتى تدليلنا من أ ، ب ، ج رأسا الى سقراط ، من أن نسلك الطريق الملتوي بالاعتماد على الحكم العام « كل انسان فان » لأن احتمال كون سقراط فانيا أكبر اعتمادا على الحقائق التي بين أيدينا ، من احتمال كون كل انسان فانياً . (وهذا واضح لأنه اذا كان كل انسان فانياً فسقراط فان ، ولكن اذا كان سقراط فانيا ، فان هذا لا يترتب عليه أن كل انسان فان ومن ثم فأننا اذا جعلنا تدليلنا استقرائيا خالصا نصل الى النتيجة القائلة بأن سقراط فان بدرجة أقرب الى اليقين من اتخاذ طريق « كل انسان فان » لنطبق القياس عليها .

وهذا يصور الفرق بين الأحكام العامة التى نعرفها بصورة أولية مثل « اثنان واثنان »

أربعة وبين التعميمات التجريبية ، مثـل « كل انسان فان » فالقياس بالنسبة الى الأولى هو الطريقة المناسبة في التدليل، أما بالنسبة الى الأخيرة فالاستقراء أفضل نظريا، ويؤدي الى زيادة الثقة بصدق النتيجة لان كل التعميمات التجريبية أقل يقينا من الحالات الجزئية لها .

وقد رأينا الآن أن هناك أحكاما نعرفها بصورة أولية ، وان من بين هـذه الأحكام ، أحكام المنطق والرياضة الخالصة ، والأحكام الأساسية فى الأخلاق . والمشكلة التي يجب أن نوجه اليها عنايتنا بعد هذا هي ، — كيف يمكن أن تكون لنا مثل هذه المعرفة ؟ وعلى وجه الخصوص كيف تكون المعرفة بالاحكام العـامة في الحالات التى لم نفحص فيها جميع الأمثلة ، والتى لا نستطيع في الحقيقة أن نفحصها لأن عددها غير متناه ؟ هذه المسائل التى أبرزها لأول مرة الفيلسوف الألمـانى كانت (١٧٢٤ـ ١٨٠٤) مسائل شائـكة وهي ذات أهمية تاريخية .

الفصل الثامن

كيف تكون المعرفة الاولية ممكنة

يعد إمانوئيل كانت أعظم الفلاسفة المحدثين ، فقد عاصر حرب السنين السبع والثورة الفرنسية ولكن هذه الأحداث لم تحل بينه وبين مواصلة تدريس الفلسفة في مدينة كونجز برج في بروسيا الشرقية ، وأبرز إنتاجه ابتكاره ما سماه الفلسفة النقدية ، التى بدأ فيها بافتراض وجود أنواع مختلفة للمعرفة ، ثم تساءل عن كيفية إمكان مثل هذه المعرفة واستنتج من جواب هذا السؤال نتائج ميتافيزيقية كثيرة تتعلق بطبيعة العالم ، أما صحة هذه النتائج فقد تكون موضع شك عظيم ولكنه بلا ريب يستحق التقدير لأمرين الأول لادراكه أن لنا معرفة أولية وهذه ليست محض معرفة تحليلية بحيث أن ضدها يناقض نفسه والثانى أنه أوضح الأهمية الفلسفية لنظرية المعرفة .

وقد كانت النظرية السائدة قبل عصر كانت أن أي معرفة أولية يجب أن تكون تحليلية ، وما تدل عليه هذه العبارة يمكن أن يوضح بالأمثلة الآتية : اذا قلت الرجل الأصلع رجل . والشكل المستوى شكل ، والشاعر الضعيف شاعر ، فأن هذه الأحكام تحليلية محضة ، فكل موضوع فى هذه الجمل قد نسبت اليه صفتان على الأقل أفردت احداها وأثبتت له ومثل هذه الأحكام تعد تافهة ولا تجري في الحياة الراهنة الا على لسان خطيب يمهد السبيل لجدال سوفسطائي ، وإنما تسمى أحكاما تحليلية لأننا نصل الى المحمول بمجرد تحليل الموضوع وقبل عصر (كانت) كانت الفكرة السائدة أن الأحكام التي نكون متأكدين من أنها أحكام أولية هي من هذا النوع ، ذلك أن في كل منها محمولا لا يعدو أن يكون جزءاً من الموضوع الذي يثبت له ذلك المحمول ، واذا كان الأمر كذلك

فلابد أن نقع في تناقض ظاهر اذا حاولنا أن ننكر أي حكم نعرفه معرفة أولية فن المؤكد أن الحكم ، (الرجل الأصلع ليس بأصلع) حكم يثبت وينفي الصلع في الرجل نفسه ، وهو لذلك يناقض نفسه ، وعلى هذه الصورة فقانون امتناع التناقض الذي ينص على أنه لا يمكن أن يملك شيء صفة ولا يملكها في وقت واحد تبعاً لرأي الفلاسفة الذين جاءوا قبل كانت قانون يكفي وحده لتقرير صدق جميع المعارف الأولية .

أما هيوم (١٧١١—١٧٧٦) الذي كان سابقاً لكانت والذي قبل النظرية السائدة حول شروط المعرفة الأولية ، فقد اكتشف أن الصلة (بين الموضوع والمحمول) تركيبية في كثير من الحالات التى كان يظن سابقاً أنها تحليلية وخاصة في حالة العلة والمعلول . أما العقليون الذين جاءوا قبل هيوم فقد فرضوا أن المعلول يمكن أن يستنبط منطقياً من العلة بمجرد أن يكون بين أيدينا معلومات كافية ولقد دلل هيوم وكان على صواب فى هذا كما هو مقرر الآن على أن هذا لا يمكن أن يحدث (أي أنه لا يمكن استنباط المعلول من العلة منطقيا) ومن ثم فقد استنتج الحكم المشكوك فيه كثيراً وهو اننا لا نستطيع ان نعرف أي شيء معرفة أولية حول الصلة بين العلة والمعلول ولقد أثار شك هيوم القلق الشديد عند كانت الذي تربى في أحضان العقليين فجد فى أن يجد جوابا لهذا الشك وقد أدرك أن الصلة بين العلة والمعلول تركيبية وليست تحليلية وليس ذلك فقط بل أن الأحكام الرياضية والهندسية هي أيضا تركيبية وليست تحليلية ، ففي كل هذه الأحكام لا يؤدي تحليل الموضوع الى الكشف عن المحمول ، والمثال الذي يكثر من ايراده هو (٥ زائد ٧ يساوي ١٢) فقد بين بحق أن ٥،٧ يجب أن تجمعا معا لتعطيا النتيجة ١٢ ، فالفكرة ١٢ ليست متضمنة فيهما ولا في إضافتهما معا ، وهكذا انتهى الى هذه النتيجة ، ان كل الرياضيات المحضة ولو أنها معارف

أولية فهي تركيبية ولقد ولدت هـذه النتيجة مشكلة جديدة حاول كانت أن يجد حلا لها .

والسؤال الذي عرضه كانت في ابتداء فلسفته وهو « كيف تـكون الرياضيات المحضة ممكنة ؟ » هو سؤال ممتع وعسير ولابد لكل فلسفة تقوم على الشك المحض أن تجد له جوابا ما ، وجواب التجريبيين الذي يقول ان معارفنا الرياضية يمكن استخلاصها بالاستقراء من الحالات الجزئية رأيناه سابقا غير كاف لسببين ، أولا أن صحة مبدأ الاستقراء نفسه لا يمكن أن يبرهن عليها بالاستقراء وثانيا أن الأحكام الرياضية العامة مثل اثنان واثنان دائما أربعة » يمكن أن نستيقن بتأمل مثال واحد ولا تزيد معرفتنا بتعداد حالات أخرى ، تظهر فيها صحة هذه الأحكام ، فمعرفتنا بالأحكام العامة الرياضية ، (ومثل هـذا ينطبق ايضا على المنطق) يجب أن نفسرها بطريقة تختلف عن تفسيرنا لمعرفتنا (وهي محض معرفة احتمالية) بالتعميمات التجريبية ، كقولنا « كل انسان فان » .

فالمشكلة نشأت من أن مثل هذه المعرفة معرفة عامة ، بينما كل تجربة هي جزئية ، ولقد يبدو غريبا أننا نستطيع أن نعرف مقدما بعض الحقائق عن الأشياء الجزئية التى لم تمر في تجاربنا الى الآن ولكنه ليس من السهل الشك في أن المنطق والحساب ينطبقان على مثل هذه الأمور ، فنحن لا نعرف من سيكون سكان لندن بعد مائة سنة ولكننا نعرف أن أي أثنين منهم أو اثنين آخرين سيؤلفون أربعة ، فهذه القدرة الظاهرة لتوقع الحقائق عن الأشياء التي لم نجربها قدرة مدهشة حقا ، أما حل كانت للمشكلة ولو أنه ليس صحيحا في رأيي فهو حل ممتع ، وكيفما كان الأمر فهو حل شديد الصعوبة يفهمه الفلاسفة على وجوه شتى وقصارى ما نستطيعه أن نعرض هذه المشكلة عرضا موجزاً ولو أن أغلب شراح

كانت يرون في ذلك تضليلا .

وقد ارتأى كانت أن فى كل تجربة من تجاربنا عنصرين متميزين ، أحدهما راجع إلى الموضوع أى إلى ما ندعوه الشيء المادي والآخر راجع إلى طبيعتنا الخاصة ، وقد رأينا عند البحث فى المادة والحقائق الحسية أن الشيء المادي يختلف عما يقترن به من الحقائق الحسية ، وأن الحقائق الحسية يجب اعتبارها نتيجة للتفاعل بين الشيء المادي ونفوسنا ، وإلى هذا الحد ترانا متفقين مع كانت في ذلك ولكن أهم ما تميز به كانت طريقته في تعيين مقدار ما لنا وما للاشياء المادية من نصيب في هذا التفاعل ، فهو يرى أن المادة الأولى كما تظهر في الاحساس (كاللون والصلابة) راجعة الى الشيء المادي وأن ما نقدمه نحن انما هو الترتيب الزماني والمكاني ، وكل العلاقات بين الحقائق الحسية التى تنتج من مقارنة بعضها ببعض أو من اعتبار بعضها علة للآخر أو غير ذلك من العلاقات ، وحجته الرئيسية في تأييد هذا الرأي هي أن لنا كما يبدو معرفة اولية عن المكان والزمان والعلية والمقارنة ولكن ليس لنا مثل هذه المعرفة الأولية عن المادة الأولى للاحساس ، وهو يقول أننا يمكن أن نكون على يقين من أن أي شيء نجربة لا بد أن تظهر له تلك الصفات التى أثبتناها له في معرفتنا الأولية ،ذلك لأن هذه الصفات راجعة الى طبيعتنا الخاصة ولذلك لا يمكن أن يمر شيء في تجاربنا بدون أن يكتسب تلك الصفات .

أما الشيء المادي فقد دعاه كانت (الشيء بذاته) (١) وهو يرى أنه غير قابل

---

(١) الشيء بذاته عند كانت هو مطابق فى التحديد للشيء المادي أي في كونه سبباً للاحساسات ولكنه غير مطابق له فيما يتعلق بالصفات المستنبطة من التحديد، ذلك لأن كانت يرى أن في وسعنا أن نعرف أن جميع المقولات لا تنطبق على الشيء بذاته . (وذلك بالرغم من عدم التماسك فيما يتعلق بالعلة)

المعرفة مطلقاً أما ما يمكن أن يكون معروفاً لنا فهو الشيء كما يدخل في نطاق تجاربنا وهو ما دعاه (الظاهرة) ، فالظاهرة وهي نتاج مشترك منا ومن (الشيء بذاته) لا بد أن يكون لها هذه الصفات التي تعود الينا ولذلك لا بد أن تطابق هذه الظاهرة معرفتنا الأولية ومن ثم فهذه المعرفة ولو أنها تصدق على جميع تجاربنا الواقعية والممكنة يجب ألا نفترض أنها تنطبق على التجربة الخارجية ، فعلى الرغم من وجود معرفتنا الأولية لا نستطيع أن نعرف أي شيء عن الشيء بذاته أو عن الشيء الذي لا يمكن أن يدخل في نطاق التجربة ، وبهذه الطريقة يحاول كانت أن يوفق ويوائم بين آراء العقليين وحجج التجريبين .

وبغض النظر عن الادلة الفرعية التي يمكن أن يعرض لها النقد في فلسفة كانت، فهناك اعتراض أساسي يبدو أنه يقضي على أي محاولة لبحث مشكلة المعرفة الأولية بهذه الطريقة .

والأمر الذي يجب أن نعلمه هو تيقننا أن الحقائق لا بد أن تجري دائما على وفق ما يقرره المنطق والحساب ، والقول بأن المنطق والحساب من نتاج أنفسنا لا يحل المشكلة فطبيعتنا هي حقيقة كأي حقيقة أخرى من حقائق العالم الموجود ولا يمكن أن نصل إلى يقين من أن هذه الطبيعة ستبقى ثابتة بدون تغيير فقد يحدث إذا كان كانت على صواب أن طبيعتنا غداً ستتغير حتى تجعل الاثنين والاثنين تساوي خمسة ، وإمكان هذا الفرض لم يخطر ببال كانت، ومع ذلك فامكانه يقوض ما حرص كانت على أن يثبته ويؤكده للاحكام الرياضية من اليقين والشمول ، ومن الحق أن هذه الامكانية أو هذه الصورية لا تستقيم مع رأي كانت في أن الزمن نفسه صورة مفروضة على الظواهر من قبل المدرك ، حتى أن الذات الحقيقية ليس لها زمن ، وليس لها غد ولكن يلزمه أن يفرض أن

النظام الزمني للظواهر تقرره صفات الشيء الذي هو وراء الظواهر، وهذا يكفي لتأييد رأينا .

وفضلا عن ذلك فالتفكير يهدينا إلى أنه إذا كانت المعتقدات الحسابية صادقة فانها يجب أن تنطبق على الأشياء بالتساوي سواء فكرنا فيها او لم نفكر، فشيئان ماديان وشيئا ماديان آخران يجب أن يكون مجموعهما أربعة حتى ولو لم تدخل الموضوعات المادية في نطاق تجاربنا ، وتقرير هذا يكون بلا ريب ضمن حدود ما نقصده حينما نقرر أن اثنين واثنين مجموعهما اربعة ، وصدق هذا الحكم لا يداخله شك كصدق الحكم بأن ظاهرتين وظاهرتين أخريين يساويان أربع ظواهر ، وهكذا نرى أن حل كانت يسرف فى تحديد مجال أحكام المعرفة الاولية، بالاضافة الى فشله في محاولة توضيح التيقن منها .

فاذا تجاوزنا الآراء الخاصة التى دعا اليها كانت ، نرى أن الشائع بين الفلاسفة زعمهم أن ما هو أولى هو ذهني أي يتعلق بالطريقة التى لابد أن نفكر بها اكثر مما يتعلق بأي حادثة من حوادث العالم الخارجي ، وقد لاحظنا فى الفصل السابق المبادىء الثلاثة التى تدعى عادة قوانين الفكر ، والرأي الذي هدانا إلى تسميتها هكذا رأي طبيعي ، ولكن هناك أسبابا أخرى قوية تحملنا على الظن بأن هذا الرأي غير صحيح ، ولنأخذ مثالا على ذلك قانون امتناع التناقض ، فهذا القانون يوضع عادة بالشكل الآتى : (لا يمكن أن يكون أو لا يكون معاً) ويقصد به بيان أن أي شيء لا يمكن أن تكون له في وقت واحد صفة ولا تكون ، أي تثبت له صفة وتنفي في وقت واحد ، ولنضرب لذلك مثلا ، إذا كان هناك شجرة وكانت شجرة زان فلا يمكن ألا تكون شجرة زان . وإذا كانت منضدة مستطيلة فلا يمكن أن تكون غير مستطيلة وهكذا ، والذي جعل من الطبيعي أن يعد هذا المبدأ من قوانين الفكر ، هو أننا بالتفكير اكثر منا بالملاحظة

الخارجية قد وصلنا الى الاقتناع بضرورة صدقة ، فاذا تأكدنا من أن شجرة ما شجرة زان فلسنا فى حاجة إلى أن نكرر النظر اليها لنتأكد من أنهـا ليست فى نفس الوقت شجرة زان ، فالفكر وحده يجعلنا نعرف ان هذا مستحيل ، ولكن القول بان قانون امتناع التناقض قانون من قوانين الفكر قول مع ذلك غير صحيح ، فما نعتقده حين نعتقد قانون أمتناع التناقض ليس هو ، أن من طبيعة العقل أن يعتقد قانون امتناع التناقض بالضرورة ، فهذا الاعتقاد هو نتيجة ناجمة عن التفكير السيكولوجى الذي يفترض الاعتقاد بقانون امتناع التناقض ، فالاعتقاد بقانون امتناع التناقض هو اعتقاد يتعلق بالأشياء وليس بالأفكار فقط ، وبعبارة أخرى أن أعتقادنا بقانون امتناع التناقض ليس معناه الاعتقاد بأنه اذا فكرنا في شجرة ما على أنها شجرة زان فاننا لانستطيع أن نفكر فيها في نفس الوقت على انها ليست بشجرة زان بل معناه الاعتقاد بأنه اذا كانت شجرة ما هي شجرة زان فانه لايمكن أن تكون هذه الشجرة ليست بشجرة زان في نفس الوقت وعلى ذلك فقانون امتناع التناقض يتعلق بالاشياء ولا يدور حول الافكار فقط وعلى الرغم من أن الاعتقاد بقانون امتناع التناقض هو فكرة فالقانون نفسه ليس بفكرة بل هو حقيقة تتعلق بالأشياء الموجودة في العالم ، واذا كان قانون امتناع التناقض الذي نعتقده لايصدق على الأشياء الموجودة في العالم فان كوننا مضطرين الى التفكير فى أنه صحيح لا يكفي لاثبات صحته ، ومن هذا يتضح أن هذا القانون ليس قانونا من قوانين الفكر .

ومثل هذا التدليل يمكن أن ينطبق على أى حكم أولي ، فحينما نحكم أن اثنين واثنين هما أربعة فان هذا الحكم لايدور حول افكارنا بل يدور حول الأشياء الزوجية الموجودة بالفعل أو الممكنة الوقوع ، وكون أذهاننا مركبة بحيث

نعتقد أن اثنين واثنين هما أربعة ولو كان هذا صحيحاً - ليس هو ما نقصده بالتأكيد حينما نقرر أن اثنين واثنين هما أربعة ، وما من حقيقة تتعلق بتركيب أذهاننا تكفل صدق هذا الحكم وهو أن اثنين واثنين يساويان أربعة وعلى ذلك فمعرفتنا الأولية ان لم تكن مغلوطة فهي ليست مجرد معرفة حول تركيب عقولنا بل أنها يمكن أن تنطبق على أي شي يحتوي عليه العالم سواء كان ذهنيا أو غير ذهني .

وأنه ليبدو أن كل معارفنا الأولية تتعلق بأشياء (entities) ليس لها وجود فى العالم المادى أو العالم العقلي ، وهي التي تتضمن الكيفيات والعلاقات ، فافرض مثلا أني فى غرفتي ، فأنا موجود ، وغرفتي موجودة ولكن هل (في) موجودة ، ومع ذلك فمن الواضح أن كلمة (في) لها معنى فهي تدل على العلاقة التى تربط بيني وبين غرفتى ، وهذه العلاقة هي شيء ما لا نستطيع أن نقول أنه موجود بنفس المعنى الذي به أكون أنا والغرفة موجودان ، فالعلاقة (في) هي شيء ما نستطيع أن نفكر فيه أو نفهمه ، ذلك أننا إذا لم نستطع أن نفهمه لا نستطيع أن نفهم معنى الجملة (أنا فى حجرتى) وقد رأى كثير من الفلاسفة الذين تابعوا كانت أن العلاقات هي من عمل العقل وأن الأشياء بذواتها ليس لها علاقات ولكن العقل هو الذي يجمع بينها فى عملية فكرية واحدة ويوجد بذلك العلاقات التى يحكم على الأشياء بأنها تحتويها .

ومهما يكن هذا الرأي فهو مثار لاعتراضات شبيهة بالاعتراضات التى أثرناها من قبل ضد كانت ، فمن الواضح أن الفكر ليس هو الذي ينتج صدق الحكم « أنا في حجرتى » فقد يكون صحيحا أن حشرة فى حجرتى ولو لم أعرف أنا والحشرة وأي كائن غيرنا هذه الحقيقة « لأن هذه الحقيقة » تتعلق فقط بالحشرة والحجرة ولا تعتمد على شيء آخر ، فالعلاقات كما سنرى بوضوح فى

الفصل الآتى لابد أن يكون لها عالم آخر غير العالم المادي أو العالم العقلي ، وهذا العالم أهميته عظيمة جداً للفلسفة ، وخصوصا فيما يتعلق بمشاكل المعرفة الاولية وفى الفصل الآتى سننصرف للكشف عن طبيعة هذا العالم وصلته بالمشاكل التى تناولناها بالبحث .

الفصل التاسع

عالم الكليات

في نهاية الفصل السابق رأينا أن للعلاقات كما يبدو وجوداً ولكنه على وجه ما يختلف عن وجود الأشياء المادية وعن وجود العقول وعن وجود الحقائق الحسية وفى هذا الفصل لا بد لنا أن نتأمل في ماهية هذا الوجود وفي الاشياء التى يكون لها هذا النوع من الوجود وسنبدأ بهذا الجزء الأخير من المشكلة .

إن المشكلة التى نحن بصددها الآن مشكلة قديمة جداً فأفلاطون أول من بحثها بحثاً فلسفيا (ونظرية المثل) لأفلاطون تعد أول محاولة فلسفية لحل هذه المشكلة بالذات ، وفى رأيى أنها من أعظم المحاولات توفيقا حتى الآن ، والنظرية التى سنقررها فيما يلي هي إلى درجة كبيرة نظرية أفلاطون مع بعض التعديلات التى كشف الزمن عن ضرورتها .

والكيفية التى بدت بها هذه المشكلة لأفلاطون هي إلى حد ما كما يأتى : دعنا نتأمل مثلا فكرة كفكرة العدالة ، فأذا سألنا أنفسنا ما العدالة ؟ فمن الطبيعي أن ننصرف إلى بحث أمثلة من الاعمال العادلة واحداً واحداً حتى يتسنى لنا أن نكشف عما تشترك فيه كل هذه الأعمال ، فلا بد أن تكون هناك ماهية عامة تشترك فيها هذه الاعمال وهذه الماهية موجودة في كل ما هو عادل ولكنها لا توجد في أي شىء آخر ، وبسببها تكون هذه الأعمال عادلة ، وهذه الماهية التى تكون بها الامور عادلة هي العدالة بذاتها أي الجوهر الخالص الذي ينتج عن امتزاجه بوقائع الحياة اليومية الاعمال العادلة المختلفة المتعددة ونستطيع أن نقيس على ذلك أي كلمة يمكن أن تنطبق على الحقائق العامة كالبياض مثلا ، فأن هذه الكلمة يمكن أن تنطبق على عدد من الاشياء الجزئية لانها كلها تشترك في طبيعة

أو جوهر عام ، وهذا الجوهر الخاص هو الذي سماه أفلاطون (المثال أو الصورة) ويجب ألا يظن أن (المثل) بهذا المعنى موجودة في المعقول ولو أنها تدرك بالمعقول ففكرة (العدالة) ليست هي بعينها الشيء العادل بل هي شيء آخر يختلف عن الأشياء الجزئية ، ولكن الاشياء الجزئية ، تشترك فيها واذا لم تكن العدالة شيئاً جزئياً فلا يمكن أن توجد بذاتها في العالم المحسوس وفضلا عن ذلك فهي ليست بالشيء الزائل القابل للتغيير بل هي في ذاتها أبدية ثابتة لا تفنى .

وهكذا اهتدى افلاطون الى وجود عالم فوق المحسوس ، عالم أكثر حقيقة من عالم الظواهر ، عالم المثل الذي لايعتريه تغيير ، والذي هو وحده يمد العالم المحسوس بما يملكه من ظل باهت للحقيقة .

فالعالم الحقيقي تماما عند افلاطون هو عالم المثل ، لأننا إذا أردنا أن نصف هذه الأشياء التي نراها في العالم المحسوس فأقصى ما نصل اليه أنها تشترك في هذه أو تلك من المثل التي تتألف منها طبيعتها ومن ثم يكون من السهل علينا أن نلج باب التصوف ، فقد نأمل في حالة من حالات التجلي أن نرى المثل كما نرى المحسوسات وقد نتصور أن المثل موجودة في السماء ، والانتقال الى هذه المراتب الصوفية طبيعي جداً ، ولكن أساس هذه النظرية قائم على المنطق وسنتناولها بالبحث على هذا الأساس .

إن كلمة (مثال) قد لحق بها على مر الأيام كثير من المعاني التي يبدو خطؤها حينما تطبق على نظرية أفلاطون ولهذا سنستعمل كلمة (كليات) بدلا من كلمة (مثل) لنصف ما عناه افلاطون بكلمته ، وحقيقة ما عناه أفلاطون بالمثل هي الكليات التي تقابل الجزئيات التي تعرض لنا في العالم المحسوس ، فنحن نطلق كلمة (جزئي) على كل ما يحس أو عما يشبهه في طبيعته الخاصة ويقابل هذا الجزئي

الـكلي وهو الذي تشترك فيه جزئيات كثيرة وله هـذه الصفات التى تميز العدل والبياض من الأعمال العادلة والأشياء البيضاء .

فنحن حينما نفحص الـكلمات العامة نجد أن الأعلام تدل على الجزئيات بينما الأسماء الأخرى والصفات وحروف الجر والأفعال تدل على الكليات والضمائر تدل على الجزئيات ولـكنها مشتركة ، ولا نعرف الجزئيات التى تدل عليها هـذه الضمائر الا بالقرائن والملابسات وكلمـة (الآن) تدل على جزئي أي على اللحظة الحاضرة ولـكنها تشبه الضمائر في أنها تدل على جزئي مشترك لأن الحاضر يكون دائما متغيراً .

وسنرى أنه لا يمكن أن تـكون جملة بدون كلمة على الأقل تدل على معنى كلي وأقرب مثل لذلك العبارة الآتية (أنا أرغب في هذا) فكلمة أرغب حتى في مثل هـذه العبارة تدل على كلي لأني ربما أرغب في أشياء أخر وقـد يرغب الآخرون في أشياء أخر كذلك ، وهكذا كل الحقائق تتضمن كليات ،وكل معرفة بالحقائق تتضمن معرفة مباشرة بالكليات واذا كانت كل كلمات القاموس تقريباً تدل على كليات ،فمن العجيب أن يكون من النادر أن نرى غير طلاب الفلسفة يدركون مثل هذه الكليات فنحن عادة لا ننعم النظر في هذه الـكلمات التى لا تشير الى جزئيات حينما نراها في جملة ما ، واذا اضطررنا الى إمعان النظر في كلمة تشير الى كلي ، فنحن عادة نفـكر فيها باعتبارها تدل على جزئي من الجزئيات التى تندرج تحت كلي ، فمثلا حين نسمع هذه العبارة « لقد قطعت رأس شارل الاول » فمن الطبيعي أن نفـكر في شارل الاول ، وفي رأس شارل الاول ، وفي عملية قطع رأس شارل الاول وهذه كلها جزئيات ، ولـكننا لا نفـكر عادة فيما يقصد بكلمة رأس أو كلمة يقطع وكلاهما كلي ونحن نشعر أن مثل هذه الكلمات ناقصة ويبدو أنها محتاجة الى نص لـكيما نستفيد منهـا في التعبير ومن ثم نجد ما يبرر عـدم وقوفنا

أمام هذه الكلمات طويلا حتى تفرضها علينا دراسة الفلسفة وتحملنا على امعان النظر فيها .

ومن الممكن إجمالا أن نقول إن من بين الفلاسفة من لا يحسبون عادة من الكليات الا تلك التى تدل عليها الصفات والأسماء غير الأعلام فى حين أن تلك التى تدل عليها الأفعال وحروف الجر يتجاوزها نظرهم في الغالب ، ولا تلقى منهم إلا الاهمال ، ولسنا بمبالغين أن نقول أن معظم البحوث الميتافيزيقية منذ اسبينوزا قد تأثرت بهذا الاهمال ، أما كيف حصل ذلك فهو بايجاز كما يأتى ، يمكن القول اجمالا أن الصفات والنكرات تدل على كيفيات وخصائص الأشياء المفردة ، بينما حروف الجر والأفعال تنصرف الى الدلالة على العلاقات بين شيئين أو أكثر ، فاهمال حروف الجر والأفعال أدى الى الاعتقاد بأن كل حكم يمكن أن يعد أنه ينسب صفه من الصفات الى شيء مفرد أكثر من أن يعد بأنه يدل على علاقة بين شيئين أو أكثر ، ومن ثم كان هنالك من يزعم عدم وجود ما يعد علاقات بين الأشياء ، وبناء على ذلك فأما أن يكون هناك شيء واحد فى العالم ، وأما أن يكون في العالم أشياء كثيرة ولكنها لا يؤثر بعضها في بعض لأن أي تأثير لبعضها فى بعض يدل على وجود علاقة والعلاقات مستحيلة في رأيهم .

والرأى الأول هو الذى عرضه اسبينوزا وقال به في أيامنا هذه برادلي وفلاسفة آخرون كثيرون وهو ما يدعى بمذهب الوحدةوالرأي الثانى هو ما قال به ليبنتز ولكنه ليس شائعا فى أيامنا وهو مايسمى بالمذهب الذرى الروحى لأن كل واحد من الأشياء المنفصلة يسمى ذره روحية وكلا هاتين الفلسفتين المتعارضتين مهما يكونا ممتعتين فأنهما في رأيى متأتيتان من أهتمام مبالغ فيه بنوع واحد من الكليات ، ذلك النوع الذى تمثله الصفات والاسماء غير الأعلام

لا الأفعال والحروف .

وفي الحقيقة اذا وجد من يحرص على أن ينكر اطلاقا أن تكون هناك كليات فاننا نجد أنفسنا عاجزين عن البرهنة على وجود مثل هذه الكيفيات أي الكليات التى تتمثل فى الصفات والأسماء غير الأعلام بينما نستطيع البرهنة على ضرورة وجود العلاقات أي ذلك النوع من الكليات الممثلة عادة في الأفعال وحروف الجر ولنأخذ مثالا على الكلى وهو البياض ، فاذا كنا نعتقد بوجود مثل هذا الكلي فاننا نقول أن الأشياء تكون بيضاء ، لان فيها صفة البياض على أن بيركلي وهيوم قد أنكرا بشدة هذا الرأى وتبعهما فى ذلك من أتى بعدهما من التجريبيين المتأخرين .

وقد اتخذ انكارهما شكل عدم الاعتراف بوجود (الأفكار المجردة) فهما يقولان أننا حينما نفكر فى البياض نؤلف صورة لشيء جزئي أبيض ثم نجعل هذا الجزئي موضع استدلالنا بشرط الأنستنتج أى شيء عنه لايصدق على أي شيء أبيض غيره وهذا وصف يصدق بلاشك على عملياتنا الذهنية الحقيقية في الهندسة مثلا اذا أردنا أن نبرهن على شيء تشترك فيه المثلثات جميعها نرسم مثلثا ما ونحاول أن نثبت فيه ذلك الشيء مفضلين أي صفة لايشاركه فيها هذا المثلث المثلثات الأخرى وكثيرا ما يجد المبتديء أن من المفيد له لكي يأمن الخطأ أن يرسم عدة مثلثات لايشبه أحدها الآخر بقدر الامكان ليتأكد من أن تدليله ينطبق عليها جميعا ، ولكننا نلتقي بصعوبة أول ماسأل أنفسنا كيف نعرف أن شيئًا ما يكون أبيض أو مثلثا ، ؟ فاذا أردنا أن نتجنب الكليين ، البياض والتثليث ، ينبغى أن نختار بقعة بيضاء أو مثلثا معينا ونقول أن أى شيء يكون أبيض أو مثلثا اذا كان يتشابه تمامًا مع هذا الشيء الجزئي الذي اخترناه ولكن هذا التشابه المطلوب لابد أن يكون كليًا فاذا وجدت أشياء كثيرة بيضاء فالتشابه

يجب أن يكون بين أزواج كثيرة من الأشياء البيضاء الجزئية وهذا هو (صفة الكلي) ومن العبث أن نقول أن لكل زوج تشابها يختلف عن تشابه الزوج الآخر لأن علينا حينئذ أن نقول بأن هذه التشابهات كل منها يشبه الآخر وسنضطر أخيراً الى الاعتراف بأن التشابه شيء كلي ، فعلاقة التشابه اذن لابد أن تكون كليا حقيقيا وباضطرارنا الى الاقرار بهذا الكلي نرى أنه ليس بذي قيمة أن نلجأ الى اختراع نظريات صعبة غير ملائمة لتجنب الاقرار بكليات مثل البياض والتثليث .

ولقد فشل بركلي وهيوم في أدراك هذا الذي يدحض إنكارهما للافكار المجردة ، لأنهما كعارضيهما فكرا في الكيفيات وأغفلا مطلقا العلاقات باعتبارها كليات ، وهذه ناحية أخرى يبدو فيها العقليون أقرب الى الصواب من التجريبيين بالرغم من أن استنتاجات العقليين — بسبب اغفال أو انكار العلاقات — كانت أقرب الى الخطأ من استنتاجات التجريبيين .

واذا كنا قد رأينا الآن أنه لا بد أن يكون هناك أشياء تعد كليات ، فالنقطة الثانية التي تتطلب البرهنة هي أن وجود هذه الكليات ليس ذهنيا فقط ، ويقصد بذلك أن وجود أي شيء من هذه الكليات مستقل عن كونه موضوع ادراك بأي صورة من الصور ، ولقد ألمعنا الى هذا الموضوع في نهاية الفصل السابق والآن لابد لنا من بسط البحث في نوع وجود هذه الكليات .

ولنتأمل هذه العبارة « أدنبرة شمال لندن » نجد أن فيها علاقة بين مكانين ومن الواضح أن هذه العلاقة لها وجود مستقل عن معرفتنا بها ، فتى وصلنا الى المعرفة بأن أدنبرة شمال لندن فأننا نصل الى شيء له اتصال بادنبرة ولندن فقط وعلمنا بهذا الشيء لا يكفي لان يكون علة لصدق هذا الحكم بل على العكس يقتصر على أدراك حقيقة موجودة من قبل أن نعلمها ، فهذا الجزء من سطح

الأرض الذي تقع فيه أدنبرة يجب أن يكون شمال الجزء الذي تقع فيه مدينة لندن حتى ولو لم يوجد كائن من كان يعرف شيئاً عن الشمال أو الجنوب وحتى لو خلا الكون من المعقول ، وهذا رأي ينكره طبعاً كثير من الفلاسفة سواء كان هذا الانكار قائما على ما أدلى به بيركلي أو كانت من حجج ، ولقد تأملنا هذه الحجج وقررنا أنها غير كافية ، ولنا إذن أن نفترض صدق عدم وجود شيء ذهني متضمن في القول بأن أدنبرة شمال لندن ، ولكن هذا القول يتضمن العلاقة (شمال كذا) ، وهي من الكليات ، وأنه لمن المستحيل ألا يتضمن هذا الحكم جميعه شيئاً ذهنياً اذا كانت العلاقة (شمال كذا) التي هي جزء مؤلف من الحكم تتضمن أي شيء ذهني ، ومن هنا لابد لنا أن نقرر أن العلاقة شأنها شأن المتعلقات التى تتصل بها لا تقوم على الفكر بل تتصل بعالم مستقل يدركه الفكر ولكنه لا يوجده .

وهذا الاستنتاج على كل حال تعترضه صعوبة أن العلاقة (شمال كذا) ليست كما يبدو موجودة بنفس المعنى الذي تكون فيه لندن وأدنبرة موجودتين فاذا سألنا أنفسنا أين ومتى توجد هذه العلاقة ؟ فالجواب يجب أن يكون « ليس لوجودها مكان ولا زمان » فلا يوجد مكان ولا زمان نستطيع أن نجد فيه العلاقة (شمال كذا) وهي ليست فى أدنبرة ولا فى لندن بل إنما تربط الاثنتين معا ، فهي محايدة بينهما ، وكذلك لا نستطيع أن نقول أنها موجودة في زمن معين ، ولكن أي شيء يمكن إدراكه بالحواس أو بالتأمل الباطني يكون موجوداً فى زمن معين ، ومن ثم فالعلاقة (شمال كذا) تختلف اختلافا أساسيا عن مثل هذه الاشياء التى تدرك بالحواس أو بالتأمل الباطني فهي ليست في زمان ولا مكان وليست مادية ولا عقلية ولكنها مع ذلك شيء ما .

وهي الى حد بعيد ضرب من الكليات التى ظن كثير من الناس أنها أمور عقلية في الحقيقة فنحن نفكر في الكلي ، وتفكيرنا تبعا لذلك موجود بالمعنى العادي تماما كأي عملية عقلية أخرى ، فافرض على سبيل المثال أننا نفكر في البياض فنحن حينئذ نستطيع أن نقول على وجه ما أن البياض موجود في عقولنا وهنا يعترضنا الغموض نفسه كما لاحظنا سابقاً عند مناقشة أقوال بركلي في الفصل الرابع ، وبمعنى أدق ليس البياض هو الذي فى عقولنا بل الذي فى عقولنا عملية التفكير في البياض ، فالغموض الذي اتصل بكلمة (فكرة) والذي لاحظناه فى الوقت نفسه ، يسبب هنا شيئاً من الخلط والاضطراب أيضاً ، ففي أحد معانى هذه الكلمة أي المعنى الذي فيه تدل الكلمة على موضوع لعملية فكرية يكون البياض (فكرة) ومن ثم اذا لم نأخذ حذرنا أمام هذا الغموض فاننا قد نصل الى التفكير بأن البياض هو (فكرة) بالمعنى الآخر أي أنه عملية من عمليات التفكير وهكذا ننتهي الى حسبان أن البياض شيء عقلي ، ولكننا بمثل هذا التفكير ننزع عن البياض صفته الأساسية وهي الكلية فعملية تفكير لرجل واحد تختلف بالضرورة عن عملية تفكير لرجل آخر ، وعملية التفكير لرجل معين في وقت معين تختلف عن عمليه التفكير للرجل نفسه فى وقت آخر ، ومن ثم اذا كان البياض عملية تفكير وليس موضوعا للتفكير فلا يمكن لاثنين مختلفين أن يتفقا في التفكير فيه كما لا يمكن لرجل واحد أن يتفق تفكيره فيه في وقت ما مع تفكيره فى وقت آخر ، ذلك أن ما تشترك فيه جميع الافكار حول البياض انما هو موضوعها ، وهذا الموضوع غير الافكار بل يختلف عنها جميعاً فالكليات اذن ليست أفكاراً ولكنها متى عرفت تكون موضوعات للتفكير .

وسنجد أن مما ييسر لنا الأمر أن نقتصر على وصف الأشياء بأنها موجودة متى كان لها زمن أي حينما نشير الى زمن تكون فيه موجودة (دون أن يستثني

امكان وجودها في كل الأزمنة) فالافكار والمشاعر والمقول والأشياء المادية كلها موجودة ، ولكن الكليات ليست موجودة بهذا المعنى ، فنحن نقول أن لها كينونة حين يراد بالكينونة شيء يقابل الوجود الزمني أي أن وجودها لا يقترن بزمن ما .

فعالم الكليات يمكن وصفه اذن بأنه عالم الكينونة وهو عالم ثابت غير قابل للتغير محكم دقيق فيه متعة للرياضيين والمناطقة وبناة النظم الميتافيزيقية وكل محب للكمال أكثر من حبه للحياة ، أما عالم الظواهر فهو زائل ومبهم ليس له معالم واضحة ولا يجرى على نسق واضح من النظام والترتيب ، ولكنه يشتمل على كل الأفكار والمشاعر وجميع الحقائق الحسية والأشياء المادية ، وكل ما يمكن أن يصدر عنه الخير أو الشر وكل ما يغير في قيم الحياة والعالم ، والنظر في هذا العالم أو ذاك وتأمله أمر يعود الى المزاج والطبع ، فاذا كنا نؤثر النظر في عالم الكليات بدالنا العالم الآخر كأنه ظل باهت لهذا العالم الذي نفضله ، ومن العسير أن يستحق وصفنا له بانه عالم حقيقي على أي وجه من الوجوه ، وفي الحق أن كلا من العالمين يستدعي منا النظر والاهتمام من دون تمييز ، فكلاهما حقيقي وكلاهما هام للباحث فيما وراء الطبيعة ، ولا بد لنا حينما نبدأ بالتمييز بين العالمين أن نتأمل العلاقات بينهما .

ويجب علينا أولا أن نتمم النظر في معرفتنا بالكليات ، وهذا البحث سيشغلنا في الفصل الآتى حيث نرى فيه حلا لمشكلة المعرفة الأولية التي قادتنا الى البحث فى الكليات .

الفصل العاشر

معرفتنا بالكليات

حينما نتأمل معرفة فرد ما في وقت معين نجد أن الكليات كالجزئيات يمكن تقسيمها الى ما نصل اليه بطريق المعرفة المباشرة وما نصل اليه بطريق الوصف وما لا نصل اليه بكليهما.

ولنتأمل أولا معرفة الكليات التي نصل اليها بطريق المعرفة المباشرة، فمن الواضح ابتداء أننا على معرفة مباشرة بالكليات كالأبيض والأحمر والأسود والحلو والمر والصلب الخ .. أي أننا على معرفة بالكيفيات التي تمثلها لنا الحقائق الحسية، فحينما نرى بقعة بيضاء لأول مرة نكون على معرفة مباشرة بتلك البقعة ولكننا برؤيتنا بقعا بيضا كثيرة نستطيع بسهولة أن نصل الى تجريد البياض الذي تشترك فيه جميع البقع البيضاء، ومتى استطعنا هذا التجريد نكن قد وصلنا الى أن نكون على معرفة مباشرة بالبياض، وعلى هذا النمط نستطيع أن نصل الى معرفة مباشرة بكليات أخرى مماثلة، وكليات هذا النوع هي التى تسمى (بالكيفيات المحسوسة) (sensible qualities) وهذه الكليات أو الكيفيات المحسوسة يمكن أن تدرك عن طريق التجريد بجهد أقل من الجهد الذي يبذل لادراك الكليات الأخرى، وتبدو هذه الكليات أقل انفصالا عن جزئياتها من الكليات الأخرى.

ثم نعود الآن الى العلاقات أو النسب فنجد أن أيسرها على الفهم تلك العلاقات التى تربط بين أجزاء مختلفة لحقيقة حسية مركبة، فمثلا أستطيع بلمحة - واحدة - أن أرى جميع الصفحة التى أكتب عليها وبذلك تكون كل الصفحة قد احتوتها حقيقة حسية واحدة، ولكنني أشعر أن بعض أجزاء الصفحة على يسار البعض الآخر وأن بعضها فوق البعض الآخر، فعملية التجريد في هذه الحالة تتدرج على النحو الآتى، أنا أرى على التعاقب عددا من الحقائق الحسية كل جزء منها يكون

على يسار الجزء الآخر ، وأنا أدرك – كما في حالة البقع البيضاء – ان كل الحقائق الحسية تشترك في شيء ما وأرى بعملية التجريد أن هذا الشيء المشترك بينها أعا هو علاقة معينة تربط بين أجزائها ، أي العلاقة التي أدعوها « كون الشيء الى يسار كذا » وفي هذه الحالة أصير على معرفة مباشرة بالعلاقة الكلية .

وبالمثل أكون على معرفة بعلاقة (القبل والبعد في الزمن) فأفرض أنني أسمع قرع الأجراس ، فحينما أسمع صلصلة الجرس الأخير فانى أستطيع أن أحتفظ بهذه السلسلة من الصلصلات ، وأستطيع أن أدرك أن صلصلة الأجراس الاولى كانت قبل صلصلة الاجراس الأخيرة ، ومثل هذا يقال عن الذاكرة ، فأنا ادرك أن ما أتذكره الآن حدث في وقت سابق على الوقت الذي أنا فيه ، فانا أستطيع أن أجرد من أي واحد من هذه المصادر العلاقة الكلية (للقبل والبعد) بنفس الطريقة التى جردت بها العلاقة (كون الشيء على يسار كذا) ، فمن ذلك نرى أن العلاقات الزمنية كالعلاقات المكانية هي مما نكون على معرفة مباشرة به .

وهناك علاقة أخرى نكون على معرفة مباشرة بها بالطريقة نفسها وهي علاقة المشابهة ، فاذا رأيت لونين أخضرين في وقت واحد فانى أستطيع أن أرى أن أحدهما يشبه الآخر ، واذا رأيت أيضاً في الوقت نفسه لونا أحمر فانى أستطيع أن الحظ أن كلا من اللونين الأخضرين أكثر شبها بالآخر من اللون الأحمر ، وفي هذه الحالة أكون على معرفة مباشرة بعلاقة (المشابهة الكلية) .

وكما تقوم بين الجزئيات علاقات كذلك تقوم بين الكليات علاقات يمكن أن نكون على وعي مباشر بها ، ولقد ثبت لنا الآن اننا نستطيع أن ندرك أن المشابهة بين لونين أخضرين أشد من المشابهة بين لون أخضر وآخر أحمر ، فنحن هنا نتناول علاقة بين علاقتين تدعى « أشد من » ، فمعرفتنا بمثل هذه العلاقات ولو أنها تتطلب مقدرة على التجريد أعظم مما تتطلبه لادراك كيفيات الحقائق

الحسية تبدو أنها معرفة مباشرة ، وأنهـا (على الاقل في بعض الحالات) لا يخامرها شك كما هي الحال في إدراك كيفيات الحقائق الحسية نفسها ، فهناك إذن معرفة مباشرة بالكليات كما أن هناك معرفة مباشرة بالحقائق الحسية .

والآن وقد عدنا الى مشكلة المعرفة الأوليـة التى تركناها بدون حل حينما بدأنا النظر فى الكليات ، نجد أنفسنا في وضع نستطيع فيه أن نعالجها علاجا متقدما ما كنا لنستطيعه من قبل ، ولنرجع الكرة الى القضية « اثنان واثنان أربعة » فمن الواضح كما قلنا سابقا أن هذه القضية تقرر وجود علاقة بين الكلي (اثنان) والكلي (أربعة) وهذا يوحي بالحكم الذي سنحاول الآن اثباته وهو « كل معرفة أولية لا تتناول إلا العلاقات بين الكليات » ، وهـذا الحكم عظيم الاهميـة لانه يمهـد لنا السبيل الى حل مشاكلنا السابقة التى تتعلق بالمعرفة الاولية .

والحالة الوحيدة التى يبدو فيها هذا الحكم لأول وهلة كأنه غير صحيح هي الحال التى ينص فيها حكم أولي على أن كل الجزئيات التى تتصل بجنس واحد يمكن أن تنسب الى جنس ، آخر وبعبارة أخرى أن جميع الجزئيات التى لهـا خاصية معينة قد تكون لها خاصية أخرى وهنا يظهر لنا أننا انما نبحث في جزئيات لها خاصية معينة ولا نبحث في الخاصية نفسها ، فاذا اخذنا القضية التى كنا بصددها وهى « اثنان واثنان أربعة » نجد اننا نستطيع أن نضعها في هاتين الصورتين « أي اثنين وأي اثنين آخرين مجموعهما أربعة » أو « أي مجموعة مؤلفة من تكرار اثنين مرتين هي مجموعة مؤلفة من أربعة » وإذن فقضيتنا يمكن البرهنة عليهـا ما دمنا نستطع أن نبين أن هاتين الصورتين انما تبحثان حتما في الكليات ، واحدى الطرق للكشف عما يتناوله أى حكم من الاحكام أن نسأل أنفسنا « ما الكلمات التى يجب أن نفهمها » وبعبارة أخرى ، ما الاشياء التى يجب

أن نفهمها » وبعبارة أخرى ، ما الاشياء التي يجب أن نكون على معرفة مباشرة بها ، لنعرف ماذا يقصد بهذا الحكم ؟ ومتى علمنا ما يرمي اليه الحكم حتى ولو لم نعرف ان كان صادقا أو كاذبا فمن الواضح أننا لابد أن نكون على معرفة مباشرة بأي شيء يبحث فيه هذا الحكم ، وباستعمال هذا القياس يتجلى لنا أن كثيراً من الاحكام التي يبدو انها تدور حول الجزئيات هي في الحقيقة تتناول فقط الكليات ، ففي الحالة الخاصة « اثنان واثنان أربعة » حتى ولو فسرناها بالشكل الآتي ، « أي مجموعة مؤلفة من اثنين مرتين هي مجموعة مؤلفة من أربعة » فمن الواضح أننا نستطيع أن نفهم الحكم أي أننا نستطيع أن نهتدي إلى ما يقرره هذا الحكم حينما نعرف المقصود من كلمات (مجموعة) و (اثنين) و (أربعة) وليس من الضروري أن نعرف كل زوجين في العالم ، ولو كان ذلك ضروريا لكان من الواضح أننا لا نستطيع أن نفهم هذا الحكم لان هناك عدداً من الازواج لا نهاية له ولا يمكن أن نعرفها جميعا وهكذا فبالرغم من أن الحكم الذي أبديناه إجمالا يتضمن أقوالا تخص أزواجا جزئية ما دمنا نعرف وجود هذه الازواج الجزئية ، ألا أنه في ذاته لا يؤكد أو يتضمن وجود مثل هذه الازواج الجزئية وهكذا فان هذا الحكم يعجز عن أن يبين لنا أي وصف لأي زوجين جزئيين في الواقع ، فهذا الحكم يتناول (الزوج) من حيث انه كلي ولا يتناول هذا الزوج او ذاك .

فالقول أو الحكم « اثنان واثنان أربعة » مقصور على تناول الكليات وأذن فهذا القول قد يدركه أي إنسان يكون على معرفة مباشرة بالكليات المتعلقة به ويستطيع أن يدرك العلاقة بين هذه الكليات التي يتناولها ذلك الحكم ، ولابد لنا أن نقرر أن لنا قدرة على إدراك مثل هذه العلاقات بين الكليات أحيانا ، ويتبع ذلك قدرتنا على معرفة الاحكام الاولية

العامة كأحكام الحساب والمنطق ، وهذا أمر ثابت وصلنا اليه عن طريق التأمل في معرفتنا ، والشيء الذي بدا لنا غامضا حينما بحثنا المعرفة الاولية ، هو أنها تبدو أنها تسبق التجربة وتتحكم فيها ، ويتبين لنا الآن أن هذا محض خطأ ، فليس هناك من حقيقة تتصل بأى شيء يمكن أن يدخل فى نطاق التجربة نستطيع أن نعرفها مستقلة عنها ، فنحن نعرف بالبداهة أن شيئين وشيئين آخرين هما أربعة أشياء ولكننا لا نعرف بالبداهة اذا كان براون وجونسن يكونان اثنين وروبنصن وسمث يكونان اثنين وعلى ذلك يكون براون وجونسن وروبنصن وسمث يكونون أربعة والسبب فى ذلك أن هذا الحكم لا يمكن أن يفهم مطلقاً ما لم نعرف أن هناك أفرادا هم براون وجونسن وروبنصون وسمث ، ولا يتأتى ذلك الا عن طريق التجربة فقط ، ومن ثم (ولو أن الحكم الذى عرضناه اجمالا حكم أولي) فكل تطبيق له على الجزئيات الواقعية يتضمن تجربة ، ويترتب على ذلك أن هذا الحكم يشتمل على عنصر تجريبي ، وبهذه الصورة فان ماكان غامضا حول معرفتنا الأولية يظهر لنا جليا أنه قائم على خطأ وفساد ، ومما يعيننا على توضيح هذه النقطة كثيرا أن نقابل الحكم الأولى البحت بالحكم القائم على التجربة مثل (كل الرجال فانون) ، وهنا كما سبق نستطيع أن نفهم ماذا يرمي اليه الحكم حينما نفهم الكليات التى يتضمنها (رجل ، فان) ومن الواضح أنه ليس من الضروري أن نكون على معرفة مباشرة فردية بكل أفراد الجنس البشري لكي ندرك ما يرمي اليه هذا الحكم ، فالفرق بين حكم أولي عام وحكم تجريبي عام لا يتجلى في مدلول الحكم بل في البرهان عليه ، ففي حالة التجربة يتألف البرهان من امثلة جزئية ، فنحن نعتقد أن الرجال فانون لاننا نعرف أن أفرادا لاحصر لهم يموتون ، وليس لدينا أمثلة على أنهم يعيشون بعد سن معينة ، فليس اعتقادنا بهذا الحكم آتيا من ادراكنا للعلاقة بين الكلي (الرجل) وبين الكلي (فان) ، وصحيح أنه اذا

استطاع علم وظائف الأعضاء أن يبرهن — مفترضا صحة القوانين العامة التى تتحكم في الكائنات الحية — على أن الكائن الحي لايمكن أن يبقى على الدوام فذلك يكشف لنا عن العلاقة بين الانسان والفناء ، تلك العلاقة التى تقدرنا على أن نصدر احكامنا بدون استعانة بدليل خاص على أن الناس يموتون ، ولكن ذلك فقط يعني أن تعميمنا مندرج تحت تعميم أشمل يكون دليله أيضا من النوع نفسه ولو أنه أكثر شمولا ، وقد أدي تطور العلم بلا انقطاع الى أن يدوج تحت المبادىء العامة الشاملة مبادىء أخرى أقل شمولا ، وبذلك وطد لنا أساسا ثابتا قائما على الاستقراء لغرض التعميمات العلمية ، وعلى الرغم من أن هذا يصل بنا الى درجة أعظم من اليقين ، فانه لايكشف عن نوع مختلف منه ، فالقاعدة النهائية تبقى استقرائية أى مشتقة من الأمثلة وليست صلة أولية بين الكليات كما فى المنطق والرياضيات .

وهناك ناحيتان متقابلتان تتعلقان بالأحكام العامة جديرتان بالملاحظة العامة الأولية ، الأولى أنه اذا عرف كثير من الأمثلة الجزئية فان حكمنا العام يمكن التوصل اليه بالاستقراء للوهلة الأولى ، والعلاقة بين الكليات يمكن فقط أن تدرك بعد ذلك ، فمثلا نحن نعرف أننا اذا رسمنا أعمدة على أضلاع المثلث من الزوايا المقابلة فان الأعمدة الثلاثة تلتقى في نقطة ، ولابد أن يكون من الممكن لنا تماما أن نهتدى الى هذا الحكم أولا بالرسم العملي للأعمدة في حالات كثيرة حيث نجد أنها دائماً تلتقي في نقطة ، فهذه التجربة قد تقودنا الى البحث عن البرهان العام حتى نصل اليه ، وهذه حالات مألوفة شائعة يمر بها كل رياضى في تجاربه .

أما الناحية الأخرى فهي أكثر امتاعا وأهمية فلسفية ، وهي اننا أحيانا نستطيع أن نصل الى معرفة حكم عام في حالات لايكون لدينا فيها مثال واحد ، وخذ مثلا على ذلك الحالة الآتية ، أننا نعرف أن أي عددين يمكن أن يضرب

أحدهما في الآخر وينتجان عددا ثالثا يسمى حاصل الضرب ونعلم أن أي زوج من الأعداد الصحيحة يكون حاصل ضربهما أقل من مائة قد ضرب أحدهما في الآخر في الواقع ، ويحل حاصل الضرب في جدول الضرب ، ولكننا نعلم أيضا أن الاعداد لامتناهية وان كل ما فكر فيه الانسان أو ما يفكر فيه من أزواج الاعداد هو أعداد محدودة، ومن ثم فهناك أزواج من الاعداد لم يفكر ولن يفكر فيها أي انسان وحاصل ضربهما يكون اكثر من مائة ، وبناء على ذلك نستطيع أن نصل الى الحكم الآتى «كل حاصل ضرب لعددين لم ولن يفكر فيهما الانسان يكون اكثر من مائة » فهذا حكم عام لامجال للاختلاف في صدقه ولكننا بطبيعة الحال لانستطيع أن نعطي مثالا عليه ، لأن أي عددين يمكن نفكر فيهما خارجان عن حدود الحكم .

فمعرفة الأحكام العامة التى لانجد أي مثل نطبقها عليه كثيرا ما ينكر امكانها لأنه لا يتصور ان معرفة مثل هذه الاحكام تتطلب فقط معرفة بالعلاقات بين الكليات ولا تتطلب أي معرفة بأمثلة الكليات ، ومع ذلك فمعرفة مثل هذه الأحكام العامة هامة جدا لكثير من الامور التى تعد عادة أنها معروفة ، فمثلا لقد رأينا فى الفصول الأولى أن الاشياء المادية باعتبارها مخالفة للحقائق الحسية نحصل عليها فقط بطريق الاستنتاج ، وليست بالأشياء التى نكون على معرفة مباشرة بها ، ومن ثم فنحن لا نستطيع أن نعرف مطلقا أي حكم فى الصورة التالية «هذا شيء مادي» حيث يكون (هذا) شيئاً نحن على معرفة مباشرة به ويترتب على ذلك أن كل معرفتنا التى تتعلق بالأشياء المادية لا نستطيع أن نجد لها مثالا واقعيا نطبقها عليه ، ونحن نستطيع أن نعطي امثلة للحقائق الحسية المقترنة بالأشياء المادية، ولكننا لا نستطيع أن نورد أمثلة لهذه الأشياء المادية الحقيقية ، ومن ثم فمعرفتنا فيما يتعلق بالأشياء المادية تعتمد بتمامها على هذه الامكانية

للمعرفة العامة ، حيث لا يكون من المستطاع ايراد اي مثل عليها . وهذا نفسه ينطبق على معرفتنا بعقول الناس الآخرين أو بأي نوع من الاشياء التى لا يعرف لها اي مثل جزئي معرفة مباشرة .

وفي استطاعتنا الآن ان نلقي نظرة شاملة على مصادر معرفتنا كما ظهرت لنا من ثنايا استعراضها وتحليلها ، ولا بد لنا اولا ان نميز معرفتنا بالاشياء من معرفتنا بالحقائق ، فكل معرفة منها اما مباشرة واما مكتسبه ، فمعرفتنا المباشرة بالأشياء تتألف من نوعين تبعا لكون الأشياء المعروفة لنا اما ان تكون جزئيات واما ان تكون كليات ، فمن الجزئيات التى نكون على علم مباشر بها الحقائق الحسية ، وعلى الأرجح انفسنا ، اما الكليات فليس لدينا قانون نستطيع به ان نقرر ما يمكننا ان نعرفه منها معرفة مباشرة ، ولكن من الواضح ان من بين هذه الكليات التى نستطيع معرفتها معرفة مباشرة الكيفيات المحسوسة وعلاقات الزمان والمكان والمشابهة وبعض الكليات المنطقية المجردة .

اما معرفتنا المكتسبة بالاشياء وهي التى نسميها « معرفة بالوصف » فهي ايضا تتضمن معرفة مباشرة بالاشياء ومعرفة بالحقائق ، فمعرفتنا المباشرة بالحقائق هي التى تسمى المعرفة البديهية ، وهذه الحقائق التى نعرفها بالبديهة نستطيع ان نسميها الحقائق الواضحة بذاتها ، ومن بينها تلك التى تقرر ما يرد الينا عن طريق الحس ، وكذلك بعض المبادىء الحسابية والمنطقية المجردة وان كانت هذه اقل يقينا ، وكذلك الاحكام الاخلاقية . اما معرفتنا المكتسبة بالحقائق فتتألف من كل شيء يمكن ان نستنبطه بالقياس من الحقائق الواضحة بذاتها باستخدام قوانين القياس الواضحة بذاتها .

فاذا كان ما ذكرناه صحيحا فان جميع معرفتنا بالحقائق تعتمد على معرفتنا البديهية ، فمن المهم إذن ان نتأمل طبيعة المعرفة البديهية ومداها بالطريقة نفسها

التى سلكناها آنفا ، في تناول طبيعة المعرفة المباشرة ومداها ، على ان المعرفة بالحقائق تنشأ عنها مشكلة جديدة لم يظهر لها مثيل في معرفتنا بالاشياء ، وهذه هي مشكلة الخطأ . فبعض معتقداتنا يبدو ما فيه من خطأ وفساد عند البحث ، وإذن فمن الضروري ان نتأمل كيف نميز المعرفة من الخطأ فهذه المشكلة لا تتصل بالعلم الذي يأتينا عن طريق المعرفة المباشرة ، لان اي شيء يصح ان يكون موضوعا للمعرفة المباشرة حتى في الاحلام والهذيان لا يتضمن خطأ ما دمنا لا نذهب بعيداً عن الموضوع المباشر ، فالخطأ ينجم حينما نتأمل الموضوع المباشر اي الحقائق الحسية كدليل على الشيء المادي ، وعلى ذلك فالمشاكل التى تتصل بمعرفة الحقائق اصعب من التى تتصل بمعرفة الاشياء ، وبما ان أولى هذه المشاكل تتصل بمعرفة الحقائق فأن علينا أن نلتفت الآن الى تمحيص طبيعة الاحكام البديهية ومداها .

الفصل الحادي عشر

في المعرفة البديهية

ان الرأي الشائع هو أن ما نعتقده ينبغي ان يكون قابلا للبرهان، أو قابلا لان يبين أنه على درجة كبيرة من الرجحان على الاقل . وكثير من الناس يشعرون أنه اذا لم يمكن ايراد سبب من الاسباب لتأييد معتقد من المعتقدات فانه يكون غير معقول. وليس في هذا الرأي على العموم مجانبة للحق. فجميع معتقداتنا تقريبا أما أن تكون مستنبطة من معتقدات اخرى يمكن أن تعد أسبابا لها و براهين عليها، وأما ان تكون قابلة لمثل هذا الاستنباط. وقد ننسى عادة السبب الذي يقوم عليه المعتقد أو قد لا يكون قد خطر بالخاطر . فقليل منا مثلا من يسائل نفسه عن السبب الذي يدعوه الى أن يعتقد أن الطعام الذي هو مقدم عليه ليس ساما . ولكننا نشعر اننا نستطيع حين نطالب بالحاح ان نجد سببا يؤيد معتقدنا ، ونحن فى الغالب على حق في هذا الشعور .

ولكن دعنا نتصور رجلا مثل سقراط يسأل ويلحف في السؤال وكلما ابدينا له سببا طلب سببا لذلك السبب . فلابد حينئذ أن نحمل إن عاجلا او آجلا . — وأغلب الظن ان الامر لا يطول بنا — الى موقف فى الجواب نعجز فيه ان نجد سببا جديداً نقدمه بين يديه ويبدو لنا فيه انه ليس في الامكان الاهتداء الى مثل هـذا السبب حتى من الناحية النظرية . فقد نبدأ بالمعتقدات العامة فى الحياة اليومية فننتقل في الجواب من نقطة الى نقطة حتى نصل الى مبدأ من المبادىء العامة أو الى حالة من حالات ذلك المبدأ حيث يبدو لنا واضحا شديد الوضوح ، حتى انه ليبدو غير قابل بذاته لان يستنتج من أي حقيقة أكثر وضوحا منه . والمبدأ الذي نعتمد عليه فى النهاية فى أغلب المسائل المتصلة بالحياة اليومية

— كاعتقادنا بأنما نحن مقدمون عليه من طعام مغذ وليس ساما — هو مبدأ الاستقراء الذي بحثناه في الفصل السادس ، ولا يبدو اننا نصل الى ابعد منه . ونحن نستعمل في استدلالاتنا المبدأ نفسه باستمرار ، نستعمله تارة عن قصد وتارة بدون قصد ، غير أننا لا نستطيع ان نقوم باستدلال يبدأ من مبدأ ابسط وأكثر بيانا بذاته لينتهي بنا الى مبدأ الاستقراء كنتيجة له . ومثل هذا يصدق على مبادىء منطقية اخرى . فحقيقتها واضحة لنا ، ونحن نستخدمها في تعليلاتنا ، اما هي نفسها ، أو على الاقل بعضها فغير قابلة للتعليل .

غير ان كون الشيء بينا بذاته ليس مقصوراً على تلك المباديء غير القابلة للبرهان فقط . نعم ، إذا تم التسليم بعدد معين من المباديء المنطقية أمكن استنتاج المبادي الاخرى منها ، ولكن هذه المباديء المستنتجة كثيراً ما تكون بينة بذاتها كتلك التي تم إفتراضها من دون برهان . وفوق هذا فالحساب جميعه يمكن استنتاجه من مباديء المنطق العامة ومع ذلك فالاحكام البسيطة في الحساب مثل ، « اثنان واثنان اربعة » بينة بذاتها كما هي الحال في مباديء المنطق .

ويبدو وان كان الخلاف في هذا أشد ، ان هناك بعض مباديء اخلاقية . بينة بذاتها مثل « ينبغي علينا ان نسعى في طلب الخير » .

وينبغي أن يلاحظ أن الحالات الجزئية التي تتناول أمورا مألوفة أوضح من المبدأ العام الذي تندرج تحته تلك الحالات الجزئية . وخذ على سبيل المثال قانون امتناع التناقض الذي ينص على أنه لا يمكن أن يملك شيء صفة ما ولا يملكها في الوقت نفسه ، فهذا مبدأ يتضح صدقه متى فهم المقصود منه ، ولكنه ليس أكثر وضوحا من القول بأن وردة ما لا يمكن أن تكون حمراء وليست حمراء معا (من الممكن أن تكون بعض أجزاء الوردة حمراء و بعضها غير حمراء ، أو أن تكون

الوردة ذات لون وردي نشك في وصفه بأنه احمر ، فاما في الحالة الاولى فظاهر ان الوردة بجملتها ليست حمراء واما في الحالة الثانية فان الجواب يصبح محدداً من الناحية النظرية اول ما نقرر تعريفا معينا للفظ « احمر ») . وإنما نصل في الغالب الى فهم المبدأ العام عن طريق الحالات الجزئية ، ولا يستطيع ان يحيط على الفور بمبدأ عام من دون عون من النظر في الحالات الجزئية ، الا اولئك الذين مرنوا على التفكير المجرد .

والنوع الآخر من الحقائق الواضحة بذاتها بالاضافة الى المبادىء العامة هو الحقائق المستمدة مباشرة من الاحساس . وسندعو مثل هذه الحقائق « حقائق الادراك الحسي » والأحكام التى تعبر عنها « احكام الادراك الحسي » . ولابد لنا من شيء من الحيطة قبل ان نصل الى فهم طبيعة الحقائق البينة بذاتها بصورة دقيقة فالحقائق الحسية كما هي ليست صادقة ولا كاذبة . فبقعة اللون التى اراها مثلا موجودة فحسب ، وهي ليست شيئا يمكن ان يوصف بأنه صادق او كاذب . وصحيح ان لها شكلا معينا ولونا معينا ، وصحيح انها محاطة بألوان اخرى معينة . كل هذا صحيح ، ولكن بقعة اللون نفسها شأنها شأن حقائق الحس الاخرى تختلف تمام الاختلاف عن تلك الاشياء التى يمكن ان يقال عنها انها صادقة او كاذبة ، وهي اذن لا يمكن أن توصف بانها صادقة . وبهذه الصورة فان أية حقائق بينة بذاتها يمكن أن تستمد من الحواس لابد أن تختلف عن الحقائق الحسية التى تستمد منها

ولقد يبدو أن هناك نوعين من حقائق الادراك الحسي الواضحة بذاتها ، وان كان النوعان لدى التحليل النهائي قد يمتزج أحدهما بالآخر . فهناك أولا ذلك النوع الذي به نؤكد وجود حقيقة حسية فقط ، من دون أن نحللها أي تحليل فلقد ننظر الى بقعة من اللون الاحمر ثم نحكم « توجد بقعة حمراء معينة » أو

بصورة أدق أن هذه البقعة موجودة ، وهذا نوع من أحكام الادراك الحسي البديهية . وينشأ النوع الثاني حين يكون الموضوع الذي تدركه الحواس مركبا فنخضعه الى شيء من التحليل . فاذا رأينا مثلا بقعة حمراء مستديرة ، فقلنا « تلك البقعة الحمراء مستديرة » كان هذا حكما من أحكام الادراك أيضاً ولكنه يختلف عن النوع السابق فهنا في هذا النوع الأخير حقيقة حسية واحدة ذات لون وشكل ، فاما اللون فأحمر وأما الشكل فمستدير . وحكمنا يحلل هذا الموضوع الى لون وشكل ، ثم يجمع بينهما حين يقرر أن اللون الأحمر مستدير الشكل . ومثل آخر على هذا النوع من الحكم هو قولنا « أن هذا الى يمين ذاك » حيث يرى « هذا وذاك » في آن واحد . ففي هذا النوع من الحكم يحتوي موضوع الحس على أجزاء أو مقومات يرتبط بعضها ببعض بعلاقة ما ، ويقرر الحكم على أن لهذه الأجزاء تلك العلاقة .

وضرب آخر من الأحكام البديهية مشابه لتلك المتصلة بالحواس ولكنه مع ذلك متميز عنها وهو أحكام الذاكرة وهناك ما يدعو الى الخشية من الوقوع في خلط حول طبيعة الذاكرة وذلك لأن تذكر شيء ما معرض لان تصحبه صورة لذلك الشيء ، ولا يمكن أن يقال أن هذه الصورة هي ما يتألف منه التذكر . ويتضح هذا بسهولة بمجرد ملاحظة أن الصورة تكون في الحاضر ، في حين أن ما يتذكر يعرف باعتباره قد حدث في الماضي وفوق هذا فاننا قادرون على أن نقابل الى حد ما بين الصورة والشيء المتذكر بحيث أننا كثيراً ما نعرف ضمن حدود واسعة نوعاما الى أي حد تكون الصورة دقيقة ؟ ولكن هذا مستحيل ما لم يكن الشيء ، خلافا للصورة أزاء العقل بطريقة ما . وعلى هذا فجوهر الذاكرة لا يتألف من الصورة بل من وجود شيء أزاء العقل مباشرة يمكن تمييزه بأنه يعود الى الماضي ومن دون الذاكرة بهذا المعنى لا يمكن أن نعرف

أن هناك ماضياً قط ولا يمكن أن نفهم المقصود من كلمة « ماضى » كما لا يستطيع رجل ولد أعمى أن يفهم لفظ « الضوء » . وعلى هذا لابد أن تكون هناك أحكام بديهية تتصل بالذاكرة وإنما يقوم علمنا بالماضى فى النهاية عليها .

وينشأ عن الذاكرة بعض الصعوبة ، ذلك لأنها كما هو معلوم معرضة للزلل والخطأ فهي لهذا تلقي كثيرا من الشك في جدارة الأحكام البديهية عامة بالثقة وليست هذه الصعوبة باليسيرة ، ولكن علينا أولا أن نضيق من مجالها ما وسعنا ذلك . من الممكن القول اجمالا أن الذاكرة يصح الاعتماد عليها بمقدار وضوح التجربة التى تتصل بها وقرب عهدها . فلو نزلت بالبيت المجاور لي صاعقة قبل دقيقة فدكته دكا ، فان تذكرى لما رأيت ولما سمعت يكون موثوقاً به بحيث يكون من السخف الشك في وجود ما فى الصاعقة من ضوء شديد . ومثل هذا يصدق على تجارب أقل وضوحا مما فى هذا المثال ، على شرط أن تكون قريبة العهد . فأنا على تمام اليقين أنى كنت جالسا قبل نصف دقيقة على نفس الكرسي الذي أنا جالس عليه الآن ، واذا تلفت استرجع ماحدث لي في هذا اليوم وجدت أمورا أنا على تمام اليقين منها ، وأمورا أكاد أكون على يقين منها ، وأمورا لا أكون على يقين منها الا بالتأمل والتفكير وبعد استرجاع ما أحاط بها من ظروف وملابسات ، وأمورا أخرى لست على يقين منها ، فأنا موقن أنني تناولت فطوري هذا الصباح ، ولكني لو كنت لا آبه بالفطور كما لا يأبه به الفيلسوف عادة ، لجاز لي الشك في أنني تناولت ذلك الفطور . أما فيما يتعلق بما دار على مائدة الافطار من حديث فانى أستطيع أن أسترجع بالذاكرة بعضه بيسر وسهولة ، وبعضه بشيء من المحاولة والجهد ، وبعضه مع شيء كبير من الشك أما البقية فلا أستطيع أن أسترجعها بتاتا . فيوجد بهذه الصورة تدرج مطرد في مراتب

الوضوح بالذات لما أستطيع أن أتذكره ، يقابله مثل هذا التدرج في الثقة به والاعتماد عليه .

واذن فأول جواب لتلك الصعوبة التي تنشأ عن خطأ الذاكرة هو أن لها مراتب فى كونها بينة بالذات ، تقابلها مراتب في الثقة بها والاعتماد عليها ، وأعلى المراتب التي تكون فيها الذاكرة بينة بذاتها وهي أعلى مراتب الثقة والاعتماد عليها انما هي حين تتصل الذاكرة بحوادث شديدة الوضوح قريبة العهد .

ولقد يبدو أن هناك حالات من الاعتقاد الراسخ بذكرى باطلة تماما ومن الراجح فى مثل هذه الحالات أن ما يتذكر حقيقة (أى ما يكون ماثلا أمام العقل مباشرة) هو شيء يختلف عما يعتقد به اعتقاداً قائماً على الخطأ والفساد ، ولن كان مقترناً به على العموم ويقال ان جورج الرابع قد اعتقد فى النهاية بأنه حضر موقعة واترلو ، لكثرة ماتحدث بذلك واكده . ولكن مايتذكر مباشرة فى هذه الحالة انما هو تأكيده المتكرر ، أما الاعتقاد بما يؤكده (ان كان موجوداً) فيأتى من اقترانه بتأكيده وتقريره لذلك الأمر ، وهو لهذا ليس مثلا للذاكرة الخاصة . ويبدو أن من الرجح تفسير جميع حالات الذاكرة المخطئة على هذا النحو أى أنها ليست حالات للذاكرة الخالصة .

وقد كشف الحديث حول الذاكرة عن نقطة مهمة تتصل بكون الشيء واضحاً بذاته ، تلك هي أن للوضوح بالذات درجات ، فهو ليس صفة تكون موجودة أو لا تكون ولكنه صفة موجودة قد تزيد أو تنقص فتأتى في تدرج يبتديء من اليقين التام الى غموض حيث يكاد لا يحس به . وحقائق الادراك الحسي وبعض مباديء المنطق لها أعلى درجات الوضوح بالذات ، وتكون مثل هذه الدرجة العالية من نصيب حقائق الذاكرة المباشرة أيضاً . أما مبدأ الاستقرار فحظه من الوضوح بالذات أقل من بعض مباديء المنطق الأخرى مثل

المبدأ الذي ينص « ان كل ما يترتب على مقدمة صحيحة فهو صحيح » ويتناقص حظ ما يتذكر من الوضوح بالذات كلما اتصل بحوادث غامضة وبعيدة العهد، ويقل حظ حقائق المنطق والرياضيات، من الوضوح على العموم، كلما كانت معقدة. أما المتعلقة بالقيم الأخلاقية أو الجمالية الجوهرية فلها بعض الحظ من الوضوح بالذات، ولكنه حظ ليس بالكبير.

وكون الوضوح بالذات على درجات أمر مهم في نظرية المعرفة لأنه اذا أمكن (كما يبدو مرجحا) أن يكون للاحكام حظ أو درجة من الوضوح بالذات من دون أن تكون أحكاما صادقة، فليس من الضروري أن نغفل كل صلة بين الوضوح بالذات وبين الصدق، بل أن نقول في حالة الشك والتردد كلما كان الحكم واضحاً بذاته لزم الاحتفاظ به، وكلما كان على حظ قليل من الوضوح بالذات لزم رفضه وانكاره.

على أنه يبدو أن من المرجح أن هناك فكرتين تدخلان في الوضوح بالذات كما فسرناه آنفا، أولاهما تلك التي تقابل أعلى درجات الوضوح بالذات، وهي ضمان معصوم من الخطأ لصدق الحكم، أما الثانية تلك التى تقابل الدرجات الدنيا فهي ليست ضمانا قاطعا لصدق الحكم، بل لحظه من الاحتمال.

وما نقوله هذا انما هو مجرد رأي نقترحه ولا نستطيع الآن أن نتوسع فيه. ولكننا بعد أن نتناول طبيعة الصدق سنلتفت الى موضوع الوضوح بالذات وذلك لصلته بالتمييز بين المعرفة والخطأ.

الفصل الثاني عشر

الحق والباطل

للمعرفة بالحقائق ما يضادها وهو الخطأ ، وليس هذا شأن المعرفة بالأشياء . فنحن فيما يتعلق بالأشياء إما أن نعرفها وإما ألا نعرفها ، وليست هناك حالة موجودة من حالات العقل يمكن أن توصف بأنها معرفة بالأشياء مخطئة الى الحد الذي نقتصر فيه على المعرفة المباشرة على الأقل . فما نكون على معرفة مباشرة به لابد أن يكون شيئاً ما ، ولقد نستخلص نتائج غير صحيحة من المعرفة المباشرة ، ولكن هذه المعرفة بذاتها لا يمكن أن تكون مخطئة وباطلة . نعم لاتوجد ثنائية فيما يتعلق بالمعرفة المباشرة،وانما تكون الثنائية فيما يتصل بالمعرفة بالحقائق. فقد نعتقد ماهو باطل مثلما نعتقد ماهو حق صريح . ونحن نعلم أن الآراء حول كثير من الأمور تختلف باختلاف الأشخاص ، ومن ثم لزم أن تكون بعض هذه الآراء مخطئة . والناس يتمسكون بالمعتقدات الباطلة مثل تمسكهم بالمعتقدات الصحيحة ،ولذلك كان من الصعب تمييز هذين النوعين من المعتقدات . فاذا سألنا ، كيف يتهيأ لنا أن نعرف أن ما نعتقده صادق ، فانما نسأل سؤالا على جانب كبير من الصعوبة لا تمكن الأجابة عنه إجابة وافية . غير أن عندنا سؤالا يصح أن يكون تقدمة وتمهيداً لسؤالنا الأول ، والصعوبة فيه أقل من الصعوبة الأولى وهذا السؤال هو ، ما الذي نعنيه بالحق والباطل وهذا ما سنتناوله بالبحث في هذا الفصل .

وسوف لا نتساءل في هذا الفصل عن كيف يتهيأ لنا بأن نكون على علم بصدق معتقد أو كذبه ،بل سنقصر بحثنا على ما نعنيه بقولنا ان معتقداً من المعتقدات حق أو باطل . ولقد نأمل أن يكون في الجواب الواضح عن هذا

السؤال عون لنا في الأجابة عن السؤال الأول وهو ، أي المعتقدات حق ؟ ولكنا نسأل في هذا الفصل « ما الحق ؟ » و « ما الباطل ؟ » ، ولا نسأل « أي المعتقدات حق » و « أيها باطل » . ومن المهم جداً أن نفصل بين هذين السؤالين فصلا قاطعاً ، ذلك لأن أي خلط بينهما لابد أن يؤدي الى جواب غير منطبق على كليهما .

توجد ثلاثة أمور تلزم ملاحظتها في محاولة الكشف عن طبيعة الحق وهذه الأمور الثلاثة لابد أن تستوفيها أية نظرية في هذا الصدد .

(١) فاذا أردنا أن نصوغ نظرية حول الحق وجب أن يكون في هذه النظرية مجال لضد الحق وهو الباطل . وقد فات كثيراً من الفلاسفة ملاحظة هذا الشرط ، فأقاموا نظرياتهم بحيث تقتضي أن يكون جميع تفكيرنا تفكيراً صادقا صحيحاً ، ووجدوا صعوبة كبرى في أن يتناولوا الباطل في نظرياتهم . ولابد أن تختلف نظريتنا في هـذا الصدد عن نظريتنا في المعرفة المباشرة ، ذلك أنه في حالة المعرفة المباشرة لم يكن من الحتم علينا أن نتناول ضدها .

(٢) وظاهر أنه لو لم توجد معتقدات لما وجد باطل ، بل لما كان وجد حق ايضا ، بالمعنى الذي يكون فيه الحق متعلقا بالباطل . ولو تصورنا عالما مؤلفا من محض المادة لعز علينا أن نجد مكانا للباطل فيه ، وبالرغم من أن مثل هذا العالم يحتوي على ما يمكن أن يدعى « واقع » فانه لا يمكن أن يحتوي على أية حقيقة ، بالمعنى الذي تكون فيه الحقائق من نوع الأباطيل نفسها . فالحق والباطل خاصيتان تمتاز بهما المعتقدات والأحكام ، ومن أجل هذا فان العالم المؤلف من محض المادة لا يحتوي على أي حق او باطل ، لأنه لا يحتوي على معتقدات واحكام .

(٣) ولكن يجب أن يلاحظ خلافا لما قلناه آنفا ، أن حق المعتقد أو باطله أمر يعتمد دائما على شيء غير المعتقد نفسه ، شيء خارج عنه تماما . فاذا كنت أعتقد أن تشارلس الأول قد مات على المقصلة ، فان ما أعتقده صادق وليس ذلك راجعا الى صفة بالمعتقد ذاته ، يمكن الكشف عنها بتمحيصه وامتحانه ، بل الى حادثة تاريخية حدثت قبل قرنين ونصف قرن . واذا كنت أعتقد أن تشارلس الأول مات على فراشه فان ما أعتقده باطل ، ومهما كان اعتقادي واضحا وكنت شديد الاطمئنان اليه كثير التحرز من الزلل فيه ، فان ذلك لا يمنع كونه باطلا ، ويعود هذا أيضا الى تلك الحادثة التي وقعت قبل قرنين ونصف قرن ، لا الى صفة المعتقد ذاته . ومن ثم فان الحق والباطل ولو أنهما صفتان من صفات المعتقدات فهما تعتمدان على العلاقات القائمة بين المعتقدات وأشياء أخرى ، لا على أي صفة من صفات المعتقدات نفسها .

وثالث هذه الأمور يقودنا الى أن نأخذ بالرأي القائل بأن الصدق أو الحق يتألف من ضرب من المطابقة بين المعتقد والواقع ، وهو على العموم أكثر الآراء في هذا الصدد شيوعا بين الفلاسفة . على أنه ليس من السهل أن نجد نوعا من المطابقة لا يمكن أن توجه اليه اعتراضات قاطعة . ولهذا السبب بالاضافة الى اننا نشعر بانه إذا كان الصدق يتألف من مطابقة بين التفكير وشيء خارج عن التفكير ، فان التفكير لا يمكن أن يهتدي الى معرفة متى يتم الوصول الى الصدق ، فأن كثيراً من الفلاسفة انصرفوا الى محاولة إيجاد تعريف للصدق لا يقوم على علاقة بين المعتقد وشيء خارج عنه وأهم محاولة لمثل هذا التعريف هي النظرية القائلة بأن الصدق يتألف من الالتئام والتماسك (coherence) . فالعلامة الفارقة للباطل تبعا لهذه النظرية هي قصور المعتقد الباطل عن أن يلتئم مع مجموعة المعتقدات التي يعيها العقل ، وأن من طبيعة ماهو صادق أن يؤلف جزءاً من المنظومة الكاملة

التي هي الصدق او الحق بجملته .

غير أن صعوبة كبيرة أو — بالأحرى — صعوبتين تعترضان هذه النظرية . أولاهما أنه ليس من سبب لأن نفرض أنه ليس في الامكان وجود أكثر من مجموعة واحدة من المعتقدات . فلقد يوفق قصصي على حظ من الخيال لأن يرسم صورة مبتكرة لماضي العالم تلتئم تماما مع ما نعرفه عنه ، ولكنها مع ذلك تختلف تماما عن الماضي الحقيقي كما وقع بالفعل . وكثيراً ما يكون في المسائل العلمية فرضان أو أكثر تنطبق جميعها على الواقع المعروف في موضوع ما ، وبالرغم من أن رجال العلم يحاولون في مثل هذه الحالات الاهتداء الى انواع من الواقع تحجب جميع الفروض ما عدا واحدا فليس من سبب يدعو الى الاعتقاد بأنهم لا بد أن يوفقوا دائما في محاولتهم هذه .

من الشائع في الفلسفة أن يوجد فرضان مختلفان كلاهما يفسر جميع انواع الواقع أيضاً . فمن الممكن مثلا أن الحياة ليست الا حلما طويلا وأن ما للعالم الخارجي من حظ من الحقيقة لا يزيد على حظ مواد الحلم وموضوعاته منها ، ولكن بالرغم من أن هذا الرأي لا يبدو أنه يناقض الواقع المعروف، فليس من سبب لأن نفضله على نظرة البداهة السليمة القائلة بأن الناس الآخرين والأشياء في العالم موجودة في الحقيقة . وعلى هذه الصورة يكون تعريف الصدق بأنه يتألف من الالتئام والتماسك بين المعتقدات ، تعريف فيه نقص وقصور لأنه ليس هناك من برهان قاطع بوجود منظومة ملتئمة واحدة من المعتقدات فقط .

والاعتراض الثاني على هذا التعريف هو أنه يفترض أن معنى « الالتئام » معروف في حين أن « الالتئام » في الحقيقة يقوم على افتراض صدق قوانين المنطق . فأن حكمين من الأحكام يكون أحدهما ملتئما مع الآخر اذا كان كلاهما صحيحاً وصادقاً ، أما اذا كان أحدهما على الأقل باطلاً فانهما غير ملتئمين . ولكننا

لكيما نعرف هل هذان الحكمان صحيحان صادقان معا ؟ لا بد لنا أن نعرف بعض حقائق مثل قانون امتناع التناقض . فان الحكمين « هذه الشجرة شجرة زان » و « هذه الشجرة ليست بشجرة زان » مثلا حكمان غير ملتئمين ، وذلك بسبب قانون امتناع التناقض . ولكننا اذا أخضعنا قانون امتناع التناقض نفسه لمعيار الالتئام فاننا نجد ـ اذا شئنا أن نفرض أنه قانون باطل ـ أنه لا يمكن أن يلتئم أي حكم مع حكم آخر . وبهذه الصورة تزودنا قوانين المنطق بالهيكل أو الاطار الذي يمكن تطبيق معيار الالتئام ضمن نطاقه ، ولكن هذه القوانين لا يمكن أن تثبت صحتها بذلك المعيار .

وللسببين السابقين لا يمكن قبول الالتئام باعتبار أنه يهدي الى معنى الصدق بالرغم من أنه كثيراً ما يكون أهم معيار يقاس به الصدق وذلك بعد الوصول الى معرفة حد معين من الحقائق .

ومن أجل هذا نرانا مدفوعين الى اتخاذ مطابقة المعتقد للواقع باعتبار أنها العنصر الذي تتألف منها طبيعة الصدق . ويبقى علينا بعد ذلك أن نحدد بدقة ما نعنيه بكلمة « واقع » وما هي طبيعة المطابقة التي يجب أن تقوم بين المعتقد والواقع لكيما يكون ذلك المعتقد صادقا .

وتبعا للأمور الثلاثة السالفة يلزمنا أن نبحث عن نظرية للحق بحيث (١) تتناول الى جانب الحق ضده وهو الباطل (٢) تجعل الحق خاصية من خصائص المعتقدات (٣) تجعله خاصية تعتمد بتمامها على العلاقة بين المعتقدات والأشياء الخارجية .

والضرورة التي تدعو الى تناول الباطل تجعل من المستحيل أن نعد المعتقد بأنه يتألف من علاقة العقل بموضوع واحد بمفرده ، يمكن أن يقال عنه انه هو ما يعتقد به . لاننا اذا حسبنا المعتقد هكذا فاننا نجد أنه لا يسمح — شأنه شأن

المعرفة المباشرة ـ بالتضاد بين الحق والباطل ، بل لا بد أن يكون حقا على الدوام . ونوضح هذا بمثال فقد كان (عطيل) يعتقد خطأ أن (ديدمونا) تحب (كاسيو) ولكننا لا نستطيع ان نقول « ان هذا الاعتقاد يتألف من علاقة العقل بموضوع واحد هو « حب ديدمونا لكاسيو » لأنه اذا وجد مثل هذا الموضوع فالمعتقد صادق وصحيح . اما فى الواقع فلا يوجد مثل هذا الموضوع ولهذا فان (عطيل) لا يمكن ان يتألف من علاقة به .

ولقد يقال ان معتقده يتألف من علاقة بموضوع آخر هو (ديدمونا تحب كاسيو) ولكن من العسير ان نزعم وجود مثل هذا الموضوع حين تكون ديدمونا لا تحب كاسيو مثلما كان عسيراً أن نزعم ان « حب ديدمونا لكاسيو » موجود . ولذلك يحسن بنا أن نبحث عن نظرية للمعتقدات لاتجعل الواحد منها يتألف من علاقة العقل بموضوع واحد .

من الشائع الظن ان العلاقات لا تقوم الا بين حدين ، وليست هذه هي الحال في الواقع . فبعض العلاقات تستدعي ثلاثة حدود وبعضها اربعة او اكثر وهكذا . وخذ مثلا لذلك العلاقة « بين » . فان هذه العلاقة مستحيل ان تقوم ما دام هناك حدان فقط ، واقل ما تستدعيه هذه العلاقة هو ثلاثة حدود . فنقول « يورك » « بين » « لندن » و « أدنبرة » ، ولو كانت لندن وأدنبرة المكانين الوحيدين فى العالم ، لما كان هناك مكان بينهما . وبالمثل تتطلب « الغيرية » ثلاثة أشخاص ، فليس هناك حالة من حالات الغيرية لا يدخل فيها ثلاثة على الأقل . والقول بأن « أ » يرغب فى أن يعمل «ب» على تهيئة زواج « د ج » من « د » قول يتضمن علاقة بين أربعة حدود أي أن الأشخاص الأربعة أ ، ب ، ج ، د كلهم تربطهم تلك العلاقة التي لا يمكن التعبير عنها إلا بذكرهم جميعاً . ويمكن أن نورد أمثلة لذلك بلا حصر ولكننا ذكرنا ما فيه الكفاية ليتضح منها أن هناك

علاقات تتطلب أكثر من حدين قبل أمكان قيامها .

ولابد أن نعد العلاقة المتضمنة في الحكم أو الاعتقاد ، (إذا كان علينا أن نتوقع حدوث الباطل ، علاقة بين عدة حدود وليست بين حدين فقط . فحين يعتقد « عطيل » أن « ديدمونا » تحب « كاسيو » فإنما يشغل ذهنه لا يمكن أن يكون موضوعا واحداً مثل « حب ديدمونا لكاسيو » أو « ديدمونا تحب كاسيو » ، فلو كان الأمر كذلك لاقتضى الحال وجود أباطيل موضوعية ، يمكن أن توجد مستقلة عن العقول المفكرة ، وهذا رأى بالرغم من أنه لا يمكن نقضه منطقياً ، يجب علينا أن نتجنبه ما وجدنا الى ذلك سبيلا . وعلى هذه الصورة يكون أسهل علينا أن نفسح المجال للباطل إذا ما أخذنا أن الحكم علاقة يشترك فيها العقل والموضوعات المتعددة التي هي موضع الاعتقادات جميعاً . ومعنى ذلك أن ديدمونا والحب وكاسيو لابد أن تكون جميعها حدوداً للعلاقة التى تقوم حين يعتقد عطيل أن ديدمونا تحب كاسيو . فهذه العلاقة إذن علاقة ذات أربعة حدود ، لأن عطيل نفسه حد في هذه العلاقة أيضاً . وحين نقول أنها علاقة من أربعة حدود فاننا لا نعني أن لعطيل علاقة معينة بديدمونا وأن له هذه العلاقة نفسها بالحب وبكاسيو ايضاً . وقد يصدق هذا على علاقات غير علاقة الاعتقاد ولكن الاعتقاد كما هو ظاهر ليس علاقة بين عطيل وبين أي واحد من الحدود الثلاثة التى هي موضع الاعتقاد ، ولكنها علاقة تقوم بينه وبينها كلها مجموعة وليس هناك إلا حالة واحدة متضمنة لعلاقة الاعتقاد ، ولكن هذه الحالة تجمع الحدود الأربعة معاً وتربطها بنسيج واحد . فما يحدث فى الواقع حين يعتقد عطيل معتقده هو أن العلاقة التى نسميها « الاعتقاد » تجمع في منظومة مركبة واحدة الحدود الأربعة عطيل وديدمونا والحب وكاسيو . وما يسمى المعتقد أو الحكم ما هو إلا هذه العلاقة علاقة الاعتقاد أو الحكم التى تربط بين الذهن وبين عدة

أشياء أخرى خارجة عنه . فأي فعل من نوع الاعتقاد أو الحكم يعني القيام به حصول علاقة الاعتقاد أو الحكم بين حدود معينة في وقت معين .

ونحن الآن فى موقف نستطيع فيه أن نفهم ما الذي يميز بين حكم صادق حق وحكم فاسد أو باطل . وعلينا أن نتخذ بعض التعريفات لهذا الغرض ففي كل فعل من أفعال الحكم يوجد عقل يحكم وحدود يدور حكمه حولها . وسوف ندعو العقل « الذات » (subject) في هـــذا الحكم ، أما الحـدود الأخرى فنسميها « الموضوعات » (objects) فحين يحكم عطيل بأن ديدمونا تحب كاسيو فعطيل هو الذات بينما تكون الموضوعات ديدمونا والحب وكاسيو . ويطلق على الذات والموضوعات جميعاً إسم « مقومات » (constituents) الحكم . ولقد يلاحظ أن لعلاقة الحكم اتجاها معينا ولعلنا أن نقول على سبيل المجاز أن هذه العلاقة تضفى على الموضوعات نظاما أو ترتيبا معينا ، قد يظهر في ترتيب الكلمات في الجملة . (ويظهر هذا في تصريف الكلمات في اللغات التى تجري على التصريف وتغيير الكلمات من حالة لأخرى ، كما يحدث في الفرق بين حالة الفاعل والمفعول به .)

فحكم عطيل أن كاسيو يحب ديدمونا يختلف عن حكمه أن ديدمونا تحب كاسيو بالرغم من أن مقومات الحكم فى الحالين واحدة ، وذلك لأن علاقة الحكم تضع المقومات في ترتيب يختلف فى الحالة الأولى عنه في الحالة الثانية . وبالمثل اذا حكم كاسيو أن ديدمونا تحب عطيل ، فالمقومات هي واحدة هنا أيضا ولكن الترتيب مختلف . وهذه الخاصية وهي أن يكون للعلاقة اتجاه معين خاصية تشارك فيها علاقة الاعتقاد سائر العلاقات الأخرى . واتجاه العلاقات هو المصدر الأساسي لما يبدو في التسلسل الرياضي وكثير غيره من التصورات الرياضية من نظام ، وهذه ناحية سوف لا نجهد أنفسنا ببحثها أكثر مما فعلنا .

وقد قلنا عن علاقة « الحكم » أو « الاعتقاد » أنها علاقة تجمع « الذات والموضوعات معا فى منظومة مركبة واحدة ، وهذا هو الشأن تماما في سائر العلاقات الأخرى . فحيثما تقم علاقة بين حدين أو أكثر فانها توحد بين الحدود في منظومة مركبة واحدة . فاذا كان عطيل يحب ديدمونا فهذه المنظومة المركبة هي « حب عطيل لديدمونا » . وقد تكون الحدود التى تم توحيدها بالعلاقة حدوداً مركبة ، أو بسيطة ، ولكن المنظومة التى تتألف من التوحيد بينها لابد أن تكون مركبة وحيثما كانت هناك علاقة تربط بين حدود معينة فلابد أن يكون هناك موضوع مركب مؤلف من اتحاد هذه الحدود واجتماعها معا ويصدق العكس أيضا ، فكلما كان هناك موضوع مركب فهناك علاقة تربط بين مقوماته وحين يحصل فعل الاعتقاد فهناك منظومة مركبة يكون فيها « الاعتقاد » العلاقة الموحدة بين الحدود والجامعة بينها ، ويتم ترتيب « الذات » والموضوعات على حسب ترتيب معين وفقا للاتجاه الذي تتخذه علاقة الاعتقاد . ولابد أن يكون من بين الموضوعات علاقة ما وذلك كما وجدنا في تدبر الحكم « عطيل يعتقد أن ديدمونا تحب كاسيو » والعلاقة في هذه الحالة هي « الحب » . ولكن هذه العلاقة كما تظهر في عملية الاعتقاد ليست هي العلاقة التى تتولد بسببها الوحدة التى تتجلى في المنظومة المركبة من الذات الفاعلة والموضوعات، ولكنها أي علاقة الحب كما تظهر في عملية الاعتقاد هي أحد الموضوعات ، فهي لبنة فى البنيان التام وليست اللاط الذي يربط الأحجار المختلفة فى ذلك البنيان ، أما اللاط فهو علاقة « الاعتقاد » وحين يكون المعتقد صادقا ، فان هناك وحدة مركبة أخرى ، تؤلف بين الموضوعات فيها تلك العلاقة التى كانت أحد موضوعات الاعتقاد وهي هذه الصورة إذا كان عطيل يعتقد اعتقاداً صادقا أن ديدمونا تحب كاسيو ، فان هناك حينئذ وحدة مركبة هي « حب ديدمونا لكاسيو » مؤلفة من موضوعات

الاعتقاد فقط ، وهذه الموضوعات تأتى فى هـذه الوحدة بنفس الترتيب الذي ظهرت به فى المعتقد ، أما العلاقة التى كانت أحد الموضوعات فهي هنا الملاط الذي يربط بين موضوعات المعتقد الأخرى أما من الناحية الأخرى حين يكون المعتقد باطلا فليس هناك وحدة مركبة مؤلفة من موضوعات المعتقد . فاذا اعتقد عطيل اعتقاداً باطلا أن ديدمونا تحب كاسيو فليس هناك وحدة مركبة كـ « حب ديدمونا لكاسيو »

وعلى هذا فالمعتقد صادق حين يطابق منظومة مركبة مرتبطة ، وباطل حين تعوزه هذه المطابقة . فاذا فرضنا لغرض الوضوح والدقة أن موضوعات الاعتقاد التى تتألف منها المنظومة حدان وعلاقة وأن الحدين يأتيان في ترتيب معين يقرره « الاتجاه » الذي يتخذه الاعتقاد ، فالمعتقد حينئذ صادق اذا تم توحيد الحدين على ذلك الترتيب بتلك العلاقة وانتظامها بواسطتها في منظومة مركبة معينة أما اذا لم يتم ذلك فالمعتقد باطل . وهـذا هو ما يؤلف ما نسعى اليه من تعريف الحق والباطل . فالحكم أو الاعتقاد منظومة ذات وحدة مركبة معينة يكون العقل جزءاً منهـا ، واذا تألف من الأجزاء الأخرى حين تؤخذ بالترتيب نفسه الذي أتت به في المعتقد منظومة أخرى ذات وحدة مركبة فالمعتقد حينئـذ صادق والا فهو باطل .

وهكذا بالرغم من أن الصدق والباطل خاصيتان من خصائص المعتقدات ، الا أنهما على معنى ما خاصيتان تفرضان من الخارج ذلك لأن شرط صدق المعتقد شرط لا يتضمن المعتقدات أو أي عقل من العقول (اجمالا) ، بل موضوعات المعتقد فقط . فالعقل الذي يحكم ويعتقد ، يعتقد اعتقادا صادقا حين تكون هناك منظومة مطابقة (للمعتقد) لا تتضمن العقل بل موضوعاته فقط فهـذه المطابقة هي التى يقوم عليها صدق المعتقد ، ويعني انعدامها بطلان ذلك المعتقد .

ومن ثم يمكننا أن نفسر فى وقت واحد الحقيقتين الآتيتين وهما (١) تعتمد المعتقدات في وجودها على العقل (٢) ولكنها لا تعتمد عليه فى صدقها.

ولعلنا نضع نظريتنا بالصورة الآتية ، اذا أخذنا معتقدا ما مثل « عطيل يعتقد أن ديدمونا تحب كاسيو » ، فانا نطلق على ديدمونا وكاسيو الحدين اللذين هما موضوعان من موضوعات المعتقد ونسمي الحب العلاقة وهي أيضاموضوع من موضوعات المعتقد . فاذا كان هناك منظومة ذات وحدة مركبة « كحب ديدمونا لكاسيو » مؤلفة من الحدين الموضوعين قد ربطت بينهما العلاقة التى هي الموضوع الثالث بنفس الترتيب الذي أتيا به في المعتقد ، فهذه المنظومة ذات الوحدة المركبة تدعي اذن الواقعة المطابقة للمعتقد وعلى هذا فالمعتقد صادق اذا كانت هناك واقعة مطابقة له وباطل اذا لم تكن هناك واقعة مطابقة .

ويتضح أن العقول لا تخلق الصدق أو الباطل بل هي تخلق المعتقدات ، ومتى تم خلق هذه المعتقدات يكون العقل عاجزا عن أن يجعلها صادقة أو باطلة باستثناء تلك الحالة الخاصة حين تتصل هذه المعتقدات بأمور في المستقبل يكون فى طاقة المرء أن يقوم بها ، مثل اللحاق بالقطار وركوبه في الوقت المعين وما يجعل المعتقد صادقا انما هو واقعة وهذه الواقعة (باستثناء حالات خاصة) لا تتضمن بأية صورة عقل المرء الذي يؤمن بذلك المعتقد .

أما وقد حددنا ما نقصده بالصدق والباطل ، يجب أن نلتفت الى البحث فى الطرق التى نعلم بها أصادق هذا المعتقد أو ذاك أم باطل ؟ . وهذا هو البحث الذي سيشغلنا في الفصل المقبل .

الفصل الثالث عشر

المعرفة والخطأ والرأي المحتمل

إن ما نقصده بالصدق والخطأ ذلك الموضوع الذي بحثناه في الفصل السابق أقل امتاعا من الكيفية التي بها نعرف ما هو صادق أو حق وما هو باطل ، وهذه هي المسألة التي ستشغلنا في هذا الفصل وليس من ريب في أن بعض معتقداتنا معتقدات خاطئة ومن هنا كان علينا أن نبحث فيما يمكن أن نعلمه من اليقين بأن هذا المعتقد أو ذاك ليس خاطئا . وبعبارة أخرى هل نستطيع أن نعرف أي شيء على الاطلاق أو أننا نعتقد أحيانا ما هو حق وصادق بمحض الصدفة لا غير ؟ ولكن علينا قبل أن نجيب عن هذا السؤال أن نحدد أولا ما نقصده « بالمعرفة » ، وليس هذا بالامر اليسير كما يظن .

وقد نتصور لدى النظرة الأولى أن من الممكن أن نحدد المعرفة بأنها « الاعتقاد الصادق » فقد يظن أنه اذا كان ما نعتقده صادقا فقد وصلنا الى المعرفة بما نعتقد ، ولكن هذا لا يتفق والطريقة التي تستعمل بها الكلمة عادة ولنضرب مثلا بسيطا لذلك ، اذا كان شخص يعتقد أن أسم رئيس الوزراء السابق مبدوء بحرف (ب) ، فان معتقده صادق ذلك لأن رئيس الوزراء السابق هو (السير هنرى كامبل بانيرمان) ولكنه اذا اعتقد أن رئيس الوزراء السابق هو (المستر بلفور ، فهو لا يزال يعتقد أن اسم رئيس الوزراء السابق مبدوء بحرف (ب) ولكن معتقده وان كان صادقا لا يمكن أن يقال عنه أنه يؤلف معرفة . واذا استطاعت جريدة يومية أن تسبق الحوادث فتعلن نهاية معركة من المعارك قبل أن تصل أية برقية تكشف عن هذه النهاية حقيقة ، فقد يكون ما نشرته بمحض الصدفة هو النهاية الصحيحة وبذلك تحمل قراءها من غير المجربين على الاعتقاد بصحة ما تقول .

ولكن بالرغم من صدق معتقدهم فانهم لايمكن أن يقال عنهم أنهم بذلك قد وصلوا الى المعرفة . وظاهر اذن أن المعتقد الصادق حين يستنبط من معتقد فاسد ليس معرفة .

وبالمثل فالمعتقد الصادق اذا كان قد أستنبط باستدلال فاسد لايمكن أن يسمى معرفة ، حتى اذا كانت المقدمات التي استنتج منها صحيحة . فاذا كنت أعلم أن كل الاغريقيين أناس، وأن سقراط انسان ، ثم استنتجت من هاتين المقدمتين أن سقراط كان أغريقيا ، فلا يمكن أن يقال أنى أعرف أن سقراط كان اغريقيا لأنه بالرغم من أن المقدمتين صحيحتان والنتيجة صحيحة ، فهذه النتيجة لاتترتب على هاتين المقدمتين .

ولكن أيكون لنا أن نقول إنه لاشيء يمكن أن يسمى معرفة سوى ما استنبط باستدلال صحيح من مقدمات صحيحة ؟ وظاهر أنه لايمكن أن نقول ذلك فهذا تعريف واسع من ناحية وضيق من ناحية أخرى ، فهو واسع أولا لأنه لايكفي أن تكون المقدمات صحيحة ، بل يجب أن تكون معروفة أيضا .
فالشخص الذي يعتقد أن المستر بلفور كان رئيس الوزراء السابق قد ينصرف الى أن يستخلص استنتاجات صحيحة من المقدمة الصحيحة القائلة بأن اسم رئيس الوزراء السابق مبدوء بحرف (ب) ، ولكنه لايمكن أن يقال عنه أنه يعرف النتائج التى يصل اليها بذلك القياس . وهكذا يكون علينا أن « نعدل » تعريفنا بالقول بأن المعرفة هي ما استنتج باستدلال صحيح من مقدمات معروفة . على أن هذا تعريف يأتى فى دائرة مفرغة ، فهو يفرض أننا نعرف مقدما المقصود « بالمقدمات المعروفة » . ولا يفيدنا الا في تعريف المعرفة المكتسبة خلافا للمعرفة البديهية . وعلى ذلك يمكن أن نقول المعرفة المكتسبة « هي ما استنبطنا باستدلال صحيح من مقدمات معروفة بصورة أولية » . وليس فى هذا التعريف

أى نقص شكلي ولكنه يدع تعريف المعرفة البديهية أمرا غير مقطوع به ويدعونا الى البحث عنه .

ونضع مسألة المعرفة البديهية جانبا لنتأمل في التعريف السابق للمعرفة المكتسبة . وأول اعتراض يمكن أن يوجه هو أنه يضيق المعرفة ويحددها أكثر مما ينبغي فكثيراً ما يحدث أن يؤمن الناس بمعتقد صادق نشأ فيهم بسبب معرفة بديهية لديهم . هذا المعتقد الصادق مع أنه قابل لأن يستنتج باستدلال صحيح من تلك المعرفة البديهية الا أن من يعتقدون به لم يتبعوا في استنباطه في الواقع أية عملية منطقية .

ولنضرب لذلك مثلا بما تؤدي اليه القراءة من معتقدات فى ذهن الشخص القاريء ، لو فرض أن الجرائد أعلنت موت الملك نكون على شيء من الحق في الاعتقاد بأن الملك قد مات ، ذلك لأن مثل هذا الخبر لا يمكن نشره اذا كان غير صحيح . ونكون على حق في الاعتقاد بأن الجرائد تؤكد موت الملك . ولكن المعرفة البديهية التى يقوم عليها معتقدنا هنا هي المعرفة بوجود حقائق حسية مستمدة من النظر الى العبارات المطبوعة التى جاء فيها الخبر « ومن النادر أن تظهر هذه المعرفة فى مجال الشعور اللهم الا فى حالة شخص لا يحسن القراءة » فقد يعي الطفل المبتديء بتعلم القراءة أشكال الحروف وينتقل رويدا رويدا وبشيء من العناء الى تبين معانيها . ولكن الشخص الذي اعتاد القراءة وأتقنها ينتقل في الحال الى ماتعنيه الحروف ولا يعي أن هذه المعرفة التى حصل عليها إنما استمدها من الحقائق الحسية التى تأتى من النظر الى الحروف المطبوعة اللهم الا حين يتأمل فى ذلك عن قصد وعمد . وعلى ذلك بالرغم من أن الاستنتاج الصحيح لمعانى الحروف من النظر اليها أمر ممكن ، ويستطيع الشخص أن يقوم به ، الا انه لا يقوم فى الواقع فى هذا الصدد بأية عملية يمكن أن تسمى استنتاجا منطقيا .

ومع ذلك فان من السخف أن نقول أن القاري، لايعرف أن الجرائد قد أعلنت موت الملك .

ولابد لنا اذن أن نعد كل ما أتى نتيجة لمعرفة بديهية معرفة مكتسبة حتى اذا كانت تلك النتيجة قائمة على محض التداعي على شريطة أن تكون هناك صلة منطقية صحيحة ، وأن يكون الشخص المعتقد يستطيع أن يعي هذه الصلة لدى التأمل فيها . وهناك في الواقع عدة طرق بجانب الاستنتاج المنطقي يستطيع أن ينتقل بها المرء من معتقد الى آخر ، والانتقال من العبارات المكتوبة فى القراءة تصور هذه الطرق . وهو ما يمكن أن نسميه « الاستنتاج النفسي » وسنعد هذا الاستنتاج النفسى اذن وسيلة للوصول الى المعرفة المكتسبة على شرط أن يكون هناك استنتاج منطقي قابل لأن يكشف عنه يوازي الاستنتاج النفسى وهذا يجعل من تعريفنا المعرفة المكتسبة تعريفاً أقل دقة مما نرغب فيه ، ذلك لأن عبارة « قابل لأن يكشف عنه » عبارة غامضة ، لانستطيع ان نعرف منها مدى ما نحتاج اليه من تأمل لنصل الى ذلك الكشف . على أن تصور المعرفة في الواقع ليس بالتصور الدقيق ، لأنها تندمج في الرأى الراجح وتتلبس به كما سنرى بصورة وافية في هذا الفصل . فيجب اذن الا نحاول البحث عن تعريف دقيق لأن مثل هذا التعريف كفيل أن يؤدى الى الخطأ والضلال .

غير أن الصعوبة الكبرى فيما يتعلق بالمعرفة لا تنشأ حول المعرفة المكتسبة وإنما حول المعرفة البديهية . فاذا ما تناولنا المعرفة المكتسبة فان بين أيدينا معيار المعرفة البديهية نستخدمه ونعتمد عليه . أما فيما يتعلق بالمعتقدات البديهية فليس من السهل قطعا أن نجد أي معيار يمكن أن نميز به ما هو صادق وما هو باطل منها . ومن العسير أن نصل في هذه المسألة الى أية نتيجة دقيقة ، فكل معرفتنا بالحقائق مشوبة بشيء من الشك وأية نظرية تتجاهل ذلك نظرية يشوبها الخطأ

على اننا يجب أن نسعى للتهوين من الصعوبات التى أعترضتنا في هذه الناحية ما وسعنا ذلك .

وقد زودتنا نظريتنا حول (الصدق) أولا بامكان تمييز بعض الحقائق باعتبارها « واضحة بذاتها » بالمعنى الذي يضمن أن تكون معصومة من الخطأ والزلل ، فقد قلنا أنه إذا كان المعتقد صادقاً فان له واقعة تطابقه تؤلف موضوعات المعتقد المتعددة فيها منظومة مركبة واحدة . ويقال عن المعتقد انه هو المعرفة بهذه الواقعة ، على شرط أن يستكمل الشروط الغامضة نوعا ما تلك التى بحثناها في هذا الفصل . ولكنا قد نصل أيضا فيما يتعلق بأية واقعة الى ذلك النوع من المعرفة الذي يتألف من الادراك الحسي . (حين نستعمل هذه الكلمة بأوسع معانيها) الى جانب المعرفة التى يتألف منها المعتقد . فأنت اذا علمت مثلا بساعة غروب الشمس استطعت أن تعرف في تلك الساعة واقعة أن الشمس تغرب ، وهذا نوع من معرفة الحقائق ، ولكنك تستطيع ايضا اذا كان الجو صحواً أن تنظر الى الغرب وتبصر الشمس الغاربة فى الواقع ، فتعلم حينئذ بالواقعة نفسها عن طريق المعرفة بالأشياء .

فهنالك من الناحية النظرية فيما يتعلق بأية واقعة مركبة طريقان لمعرفتها ، (١) بواسطة حكم تقرر به ان أجزاءها المختلفة متصل بعضها ببعض كاتصالها في الواقع (٢) بواسطة المعرفة المباشرة بالواقعة المركبة نفسها ، تلك المعرفة المباشرة التى يمكن أن تدعى (بمعنى واسع) ادراكا حسيا حتى اذا لم يكن مقصوراً على موضوعات الحس ولبلاحظ أن الطريق الثانى للمعرفة بواقعة مركبة طريق المعرفة المباشرة لايكون ممكنا إلا إذا كان هناك مثل هذه الواقعة في الحقيقة في حين أن النوع الأول من المعرفة شأنه شأن كل حكم معرض للخطأ . ويؤدي بنا النوع الثانى الى المعرفة بالمنظومة المركبة بجملتها ، وهو لذلك ليس ممكنا

إلا اذا كان بين أجزاء المنظومة في الواقع تلك العلاقة التى تجعلها تؤلف مثل تلك المنظومة . أما النوع الأول فعلى العكس يهدينا الى الأجزاء والى العلاقة منفصلة عن الأجزاء ، ولا يستدعي إلا حقيقة وجود الأجزاء وحقيقة وجود العلاقة ، وقد لا تربط العلاقة الأجزاء بنفس الكيفية التى تربط فى الواقع ، ومع ذلك فقد يحصل الحكم .

ولقد يذكر القارىء أننا قلنا فى نهاية الفصل الحادي عشر أنه ربما كان هناك نوعان من «الوضوح بالذات» (self-evidence) ، يؤدي الأول الى ضمان مطلق بصدق المعرفة ولا يؤدي الثانى إلا إلى ضمان محدود . وأمامنا الآن أن نميز هذين النوعين .

فلعلنا نصف حقيقة ما بأنها واضحة بذاتها بالمعنى المطلق الأول حينما نكون على معرفة مباشرة بالواقعة التى تطابق تلك الحقيقة . فحين يعتقد عطيل أن ديدمونا تحب كاسيو فالواقعة التى تطابق الحقيقة ، إذا كان معتقده صادقا هي « حب ديدمونا لكاسيو » . وتلك واقعة لا يمكن لأحد أن يكون على معرفة مباشرة بها ألا ديدمونا ، ومن ثم فحقيقة أن ديدمونا تحب كاسيو (إذا كانت حقيقة) بمعنى الوضوح بالذات الذي هو موضع بحثنا) لا يمكن أن تكون واضحة بذاتها إلا لديدمونا . ولكل العمليات الذهنية ولكل العمليات المتعلقة بالحقائق الحسية مثل هذا الخصوص ، فهناك شخص واحد فقط يمكن أن تكون له هذه الامور واضحة بذاتها بالمعنى الذي هو موضع بحثنا الآن ، ذلك لأن هناك شخصا واحداً يستطيع أن يكون على معرفة مباشرة بالامور الذهنية أو الحقائق الحسية المخصوصة . وإذن فليس من واقعة عن موجود جزئي يمكن أن تكون واضحة بذاتها لأكثر من شخص واحد . وليس للوقائع حول الكليات ، من الناحية الثانية مثل هذا الخصوص . فقد تعرف عقول كثيرة كليات واحدة (معرفة مباشرة) ، ولذلك فالعلاقة بين هذه الكليات قد تكون معروفة من

قبل أناس مختلفين معرفة مباشرة ومن جميع الحالات التى نعلم فيها عن طريق المعرفة المباشرة بواقعة مركبة من حدود معينة مرتبطة بعلاقة معينة ، فاننا نقول أن حقيقة هذه الحدود مرتبطة فيما بينها بتلك العلاقة حقيقة مطلقة واضحة بذاتها والحكم بأن هذه الحدود مرتبطة بتلك الكيفية في جميع هذه الحالات حكم لا بد أن يكون صادقا . وهذا الوضوح بالذات ضمان مطلق لصدق الحكم .

ولكن بالرغم من أن الوضوح بالذات ضمان مطلق لصدق الحكم ، فانه لا يمكننا في حالة أي حكم معين من أن نكون على يقين تام بأن هذا الحكم حكم صادق . فافرض أننا أولا ندرك الشمس وهي تشرق ، وتلك واقعة مركبة ، وننصرف من ثم الى أن نحكم « الشمس مشرقة » . ومن الضروري فى الانتقال من الادراك الى الحكم أن نحلل الواقعة المركبة ، فعلينا أن نفرق بين « الشمس » وبين « مشرقة » باعتبارهما جزئين يؤلفان تلك الواقعة . وقد يقع المرء فى هذه العملية فى خطأ ، من ثم فالحكم الذي يعتقد أنه يطابق الواقعة حتى حين يكون للواقعة النوع الأول أو المطلق من الوضوح بالذات لايمكن أن يكون معصوما من الخطأ تماما ، ذلك لأنه قد لا يطابق الواقعة فى الحقيقة . ولكنه حين يطابقها (بالمعنى الذي بيناه في الفصل السابق) لا بد أن يكون صادقا .

والنوع الثانى من الوضوح بالذات انما هو ذلك الذي يتعلق بالاحكام أولا ، ولا يكون مستمدا من الادراك المباشر لواقعة ما باعتبارها منظومة مركبة بجملتها . ولهذا النوع من الوضوح بالذات مراتب ودرجات ، من مرتبة عليا جدا الى مجرد ميل إلى تأييد المعتقد وخذ على سبيل المثال حالة جواد يعدو مبتعدا عنا في طريق وعر . فيقيننا من سماع صوت حوافره وهو يضرب بها الأرض الصلبة يقين تام في الابتداء ، حتى تأتى تدريجا فترة نحسب فيها إذا أصغينا بشدة أن هذا الصوت ربما كان من صنع الخيال أو أنه صوت الستار فى الطابق

الأعلى أو أنه صوت دقات قلبنا ، ثم يخالجنا الشك في أننا نسمع أي صوت اطلاقا ، ثم نزعم أننا لا نسمع أي صوت بتاتا ، وأخيرا نصل الى أن نعرف أننا لا نسمع أي صوت قطعا . ففي هذه العملية ، ثمة تدرج مستمر فى البيان بالذات من المرتبة العليا الى الدنيا ، وليس ذلك في الحقائق الحسية نفسها بل فى الحكم القائم عليها .

أو خذ مثلا آخر ، افرض أننا نقابل بين لونين أحدهما أزرق والآخر أخضر ، فنحن في الابتداء على يقين من أنهما لونان مختلفان ولكننا اذا غيرنا اللون الأخضر تدريجا وزدنا فيه ليقترب شيئا فشيئا من اللون الأزرق ، فيكون أولا مزيجا من الأزرق والأخضر ثم ازرق ضاربا للخضرة ، ثم أزرق تماما ، فلا بد أن تأتى فترة نشك فيها أن يكون هناك أى فرق بين اللونين ثم فترة أخرى نعرف فيها أننا لا نستطيع أن نجد فرقا بينهما . ومثل هذا يحدث في تهيئة الآلة الموسيقية بشد اوتارها مثلا بصورة متدرجة ، أو فى أية حالة أخرى يحصل فيها التدرج المطرد . فالوضوح بالذات من هذا النوع على مراتب ، وظاهر أن الثقة بالمراتب العليا أكبر منها بالمراتب الدنيا .

ولا بد أن يكون للمقدمات الأساسية فى المعرفة المكتسبة درجة من الوضوح بالذات ، ومثل هذا يجب أن يكون للصلة بين المقدمات والنتيجة . وخذ على سبيل المثال نموذجا من الاستدلال فى الهندسة ، فلا يكفي في هذا الاستدلال أن تكون البديهيات التى نبدأ منها واضحة بذاتها ، بل من الضروري أن تكون الصلة بين المقدمات والنتيجة في كل خطوة نخطوها بينة بذاتها أيضا .

ولهذه الصلة في الضروب الصحيحة من الاستدلال درجة ضئيلة من الوضوح بالذات ، ومن ثم فالاخطاء في الاستدلال حين تكون الصعوبة كبيرة محتملة الوقوع .

وظاهر مما ذكرنا سواء فيما يتعلق بالمعرفة البديهية أو فيما يتعلق بالمعرفة المكتسبة ، على فرض أن المعرفة البديهية يمكن أن يوثق بها بنسبة حظها من الوضوح بالذات ودرجتها منه ، أن هناك تدرجا في اليقين يبتدىء من وجود الحقائق الحسية وحقائق المنطق والحساب البسيطة ، وهذه يمكن اعتبارها ذات يقين تام ، الى الاحكام التي تبدو أنها أكثر رجحانا من أضدادها . وبدعى ما نعتقده اعتقادا جازما ان كان صادقا ، (معرفة) على شريطة أن يكون اما بديهيا واما مستنتجا (منطقياً أو نفسيا) من معرفة بديهية يترتب عليها بصورة منطقية ويدعى ما نعتقده اعتقادا جازما ان كان باطلا ، (خطأ). أما ما نعتقده اعتقادا جازما أن لم يكن علما ولا خطأ ، وكذلك ما نعتقده ونحن على شيء من التردد ، لأنه ليس له مرتبة عالية من الوضوح بالذات (أو لأنه مستمد مما ليس له مرتبة عالية من الوضوح بالذات) فيدعى الرأي المحتمل . وعلى هذا فالكثرة الكاثرة مما يدعى عادة (معرفة) ما هي الا من الرأي المحتمل وحظه من ذلك الاحتمال يزيد أو ينقص .

ولقد نجد معونة كبيرة فيما يتعلق بالرأي المحتمل من فكرة « الالتئام » تلك التي رفضناها كتعريف للصدق والتي قد نستفيد منها « كمعيار » له . اذا كان لمجموعة من الآراء المحتملة على انفراد التئام بين بعضها وبعض فانها تصبح أكثر رجحاناً وهي مجتمعة من أي واحد منها بمفرده . وبهذه الكيفية يكسب كثير من الفروض العلمية حظه من الرجحان فهي اذ تنسجم في منظومة من الآراء الراجحة الملتئمة تصبح بذلك أكثر رجحانا منها وهي منفصلة متفرقة . ومثل هذا ينطبق على الفروض الفلسفية العامة . فكثيرا ما تكون مثل هذه الفروض مشكوكا فيها في حين أنها تصبح حين نتأمل الترتيب والالتئام الذي تضفيه على مجموعة من الآراء الراجحة على حظ من اليقين التام تقريباً .

وينطبق هذا خاصة على امور مثل التمييز بين الأحلام واليقظة . فلو كانت احلامنا وهي تأتى ليلة بعد ليلة على حظ من الالتئام فيما بينها كما هي الحال فى أحوال اليقظة يوما بعد يوم لعاد من العسير علينا أن نعلم أيها نصدق الأحلام أم عالم اليقظة . ولكن معيار الالتئام يشجب الأحلام ويؤيد عالم اليقظة . ولكن هذا المعيار بالرغم من أنه يزيد فى الرجحان حين يتم انطباقه فانه لا يؤدي الى اليقين التام ما لم يكن هناك يقين سابق فى جزء من أجزاء المنظومة الملتئمة . وهكذا فان مجرد انتظام الرأي الراجح في منظومة ملتئمة لا يحوله بذاته الى علم مقطوع بصحته تماماً .

الفصل الرابع عشر

حدود المعرفة الفلسفية

في كل ما ذكرناه حول الفلسفة الى الآن لم نكد نعرض لكثير من الأمور التى تحتل مكانا كبيراً فى كتابات كثير من الفلاسفة . فأغلب الفلاسفة يدعون القدرة على إثبات أمور مثل العقائد الدينية الأساسية وما فى جوهر الكون من حكمة وتدبير وما تنطوي عليه المادة من خداع ووهم وعدم وجود حقيقة للشر وهكذا وذلك بالاستدلال (الميتافيزيقي) الأولى فقط ، وليس من ريب في أن لرغبة في الوصول الى أسباب تبرر الاعتقاد بمثل هذه الآراء كانت مصدر إلهام بعث كثيراً من طلاب الفلسفة الى بذل جهود طويلة دائبة ، وعندي أن هذه الرغبة من الأماني الباطلة . فالمعرفة التى تتعلق بالكون بجملته — كما يبدو — لا يمكن الوصول اليها عن طريق (الميتافيزيقا) ومايورد من براهين تقوم على قوانين المنطق لتثبت أن هذه الأشياء أو تلك لابد ان تكون موجودة وأن أشياء أخرى لا يمكن أن تكون كذلك ، براهين لا تثبت للتمحيص الدقيق والنقد النافذ . وسوف نتناول بالبحث فى هذا الفصل نوع الطرق التى سلكها الباحثون فى محاولتهم مثل هـذا الاستدلال لنبين إن كان لنا الحق في أن نأمل أن يكون مثل هذا الاستدلال صحيحاً .

وأكبر من يمثل هذه النزعة التى نرغب في امتحانها وتمحيصها فى العصور الحديثة هو هيجل (١٧٧٠ — ١٨٣١) وفلسفة هيجل جد عسيرة والشراح يختلفون حول ما يمكن أن يكون تفسيرها الصحيح . والفكرة الرئيسية فيها وفقاً للتفسير الذي نرتضيه وهو الذي عليه الكثير من الشراح ان لم يكن أغلبهم ، وميزته أنه يعرض نمطاً مهماً وممتعاً من الفلسفة هي ان كل ما هو دون الكل فهو ناقص

وغير قابل للوجود من دون التكملة التى يمدها به ما في العالم من أشياء أخرى غيره فكما يهتدي العالم بالتشريح من النظر في عظم واحد الى الحيوان بجملته الذي لابد أن يكون ذلك العظم جزءاً منه ، كذلك يصل الفيلسوف (الميتافيزيقي) تبعاً لهيجل من جزء من الحقيقة الى ما يجب أن تكون عليه الحقيقة كلها على الأقل في حدودها البارزة العامة . فلكل جزء من الحقيقة — منفصل في الظاهر نتوءات تشتبك بالجزء الآخر فتربطهما معاً ، ولهذا الجزء الآخر نتوءات تربطه بجزء ثالث وهكذا ، حتى يتم تأليف الكون بجملته . وهذا النقص والقصور الأساسي يظهر كما يرى هيجل في عالم الفكر وفى عالم الواقع على السواء . ففي عالم الفكر إذا أخذنا أية فكرة مجردة أو ناقصة وجدنا إذا أغفلنا نقصها لدى الامتحان والتمحيص ـ اننا نقع في كثير من التناقض الذي يحيل الفكرة الى ضدها أو إلى ما يقابلها ، ولا بد لنا لكي نخلص من هذا التناقض أن نجد فكرة أخرى أقل نقصا من الاولى تقف من الأولى موقف المكملة والمقابلة لها . وهذه الفكرة الجديدة ولو أنها أقل نقصا من الفكرة التى بدأنا بها ، الا أنها مع ذلك ليست كاملة تماما ، ولا بد لها أن تنتقل الى ما يقابلها لتمتزج بها مؤلفة (تركيبا) (synthesis) جديدا وبهذه الكيفية يستمر هيجل حتى يصل الى « الفكرة المطلقة » (absolute-idea) ، وهي كما يرى لا تنطوي على نقص أو قصور وليس لها ضد أو نقيض وليس لها حاجة إلى زيادة النماء والتطور . وهذه « الفكرة المطلقة » هي التى تفى بوصف الحقيقة المطلقة ولكن مادونها من الحقائق انما تصف الحقيقة كما تبدو لصاحب النظر المحدود الناقص فقط ، لا لمن يستعرض الكل في آن واحد . وهكذا يصل هيجل الى أن « الحقيقة المطلقة » تؤلف منظومة منسجمة واحدة ليست فى الزمان ولا فى المكان وليس لها أي نصيب من الشر بل هى عاقلة تماما روحية بجملتها . وأي مظهر لهذه الحقيقة المطلقة تبدو فيه على العكس من ذلك ، فانما يمكن اثباته

منطقيا — كما يعتقد هيجل — بأنه راجع بتمامه الى نظرنا الجزئي الناقص المحدود للكون . ولو نظرنا الى الكون بجملته كما ينظر إليه الله لاختفى الزمان والمكان والمادة والشر والسعي والكفاح ، ولرأينا بدلا من ذلك وحدة روحية تامة أزلية غير متغيرة .

وفي هذا التصور لا شك شيء من الجلال ، شيء نود لو نسلم به ونرضاه . ومع ذلك فانه اذا تم تمحيص الأدلة التى تسنده ، ظهر أن فيها كثيراً من الخلط والاضطراب وأنها تتضمن فروضا ليس لها ما يبررها . والفكرة الأساسية التى يقوم عليها نظام هيجل الفلسفي انما هي ، ان كل ما هو ناقص لا يعتمد فى وجوده على ذاته ، بل يحتاج الى سند من الأشياء الأخرى قبل أن يتهيأ له الوجود . وهو يرى أن كل ماله علاقات بأشياء خارجة عنه لا بد أن يحتوي فى « طبيعته » على صلة بهذه الأشياء الخارجية ، واذن فلا يمكن أن يكون كما هو لو لم تكن هذه الأشياء الخارجية موجودة . فطبيعة الانسان مثلا مؤلفة من ذكرياته ومعارفه وخواطره وما ينطوي عليه من الحب والكراهية ، ولهذا فانه لا يمكن أن يكون كما هو لو لا هذه الأشياء التى يعرفها أو يحبها أو يبغضها . فهو في أساسه بلا ريب جزء ناقص — واذا عددناه جماع الحقيقة فهو ينطوي على تناقض بذاته .

على أن هذه النظرة الشاملة تدور حول فكرة « طبيعة » الشيء التى يبدو أنها تعني « جميع الحقائق المتعلقة به » . وصحيح طبعا أن الحقيقة التى تربط بين شيء وآخر لا يمكن أن تكون موجودة لو لم يكن الشيء الآخر موجودا . ولكن الحقيقة حول شيء ليست جزءا من ذلك الشيء نفسه ولو أنها لا بد أن تكون وفقاً لاستعمال لفظ « طبيعة » الآنف الذكر جزءا من « طبيعة » ذلك الشيء . فاذا عنينا « بطبيعة » الشيء جميع الحقائق المتعلقة به فظاهر أنه لا يمكن

أن نعرف هذه « الطبيعة » مالم نعرف جميع علاقات ذلك الشيء بالأشياء الأخرى في الكون . ولكننا اذا استعملنا كلمة « طبيعة » بهذا المعنى فلا بد أن نرى أن الشيء يمكن أن يعرف من دون أن تعرف « طبيعته » أو على أي حال من دون أن تعرف تماما . فاستعمال كلمة « طبيعة » بهذا المعنى ، يؤدي الى خلط بين المعرفة بالأشياء والمعرفة بالحقائق لأننا قد نعرف شيئا عن طريق المعرفة المباشرة حتى ولو لم نعرف الا أحكاما قليلة عنه — بل أننا لانحتاج من الناحية النظرية الى أن نعرف أى حكم من هذه الاحكام . وبهذه الصورة لاتتضمن المعرفة المباشرة بشىء ، المعرفة « بطبيعته » بالمعنى السابق . وبالرغم من أن المعرفة المباشرة بشىء تكون داخلة في معرفة أي حكم عنه ، فالمعرفة « بطبيعته » بالمعنى السابق ليست داخلة في معرفة هذا الحكم ومن ثم (١) فالمعرفة المباشرة بشىء لاتتضمن منطقيا المعرفة بعلاقاته ، (٢) والمعرفة ببعض علاقاته لاتتضمن المعرفة بجميع علاقاته ولا المعرفة « بطبيعته » بالمعنى السابق . فقد أكون على معرفة مباشرة بوجع أسنانى ، وقد تبلغ هذه المعرفة المباشرة من التمام أقصى ما تصل اليه أى معرفة مباشرة من دون أن أعرف كل ما يستطيع طبيب الأسنان (وهو ليس على معرفة مباشرة بالوجع) أن يخبرنى به عن سبب الداء ، ولذلك لا أكون على معرفة « بطبيعته » بالمعنى السابق . وبهذه الصورة فان وجود علاقات للشيء لايثبت أن هذه العلاقات ضرورية منطقيا . أى أننا لايمكن أن نستنتج من كون الشيء هو ذاته أنه لابد أن تكون له مختلف العلاقات التي له فى الواقع . وانما يترتب هذا منطقيا في الظاهر فقط ، لأننا نعرفه مقدما .

ويترتب على هذا أننا لا يمكن أن نثبت أن الكون بجملته يؤلف منظومة منسجمة واحدة ، كما يعتقد هيجل وإذالم نستطع أن نبرهن على هذا فاننا لانستطيع أن نبرهن على عدم وجود حقيقة للزمان والمكان والمادة والشر ، لأن هيجل إنما استنتج هذا المزمان والمكان

والمادة والشر من صفة الجزئية ولما تنطوي عليه من علاقات بالأشياء الأخرى . وهكذا لا نرى بين أيدينا إلا البحث الجزئي للعالم ولسنا قادرين على معرفة صفات تلك الأجزاء من الكون البعيدة عن نطاق تجاربنا . وهذه النتيجة — وهي تخيب تلك الآمال التي تتعلق بالنظم الفلسفية — منسجمة مع روح العصر العلمية الاستقرائية ، وهي قائمة على التمحيص الشامل للمعرفة الانسانية ذلك التمحيص الذي كان همنا في الفصول السابقة .

وقد بدأت معظم البحوث الجريئة لفلاسفة ما وراء الطبيعة بمحاولة البرهنة على أن الظواهر الخارجية في العالم الواقعي تنطوي بذاتها على تناقض ، فلا يمكن أن تكون حقيقية . على أن وجهة التفكير الحديث بجملتها منصرفة الى بيان أن التناقض المزعوم وهمي ، وأن قليلا من الأمور يمكن البرهنة عليه بصورة أولية بتأمل ما يجب أن تكون عليه الأشياء . وخير ما يمثل هذا هو الزمان والمكان . فالزمان والمكان يبدوان لا متناهيين في الامتداد ، وقابلين للتجزئة بلا نهاية . فلو سافرنا على خط مستقيم في أي اتجاه ، لكان من العسير علينا أن نعتقد أننا سنصل في النهاية الى نقطة اخيرة ، ليس وراءها شيء ، حتى ولا المكان الخاوي . وكذلك لو ركبنا مطية الخيال تحملنا فى الزمان الماضي أو المقبل لكان من العسير علينا أيضاً أن نعتقد أننا سنصل الى أول الزمان أو آخر الزمان من دون أن يكون هناك زمان وراءه . فالزمان والمكان كما يبدوان لا متناهيان في الامتداد .

وبالاضافة الى هذا اذا أخذنا أي نقطتين على خط فان من الواضح أنه لابد أن توجد نقاط أخرى بينهما ، مهما كانت المسافة بينهما قصيرة ، فكل مسافة يمكن أن تنصف وكل من نصفيها قابل لأن ينصف وهكذا بلا نهاية . وكذلك الحال فى الزمان فمهما كانت الفترة بين لحظتين قصيرة ، فلابد أن تكون هناك

لحظات أخرى بينهما . وإذن فالمكان والزمان يبدوان قابلين للتجزئة بلا نهاية . ولكن الفلاسفة في معارضة هذه الوقائع الظاهرة (وهي الامتداد وقابلية التجزئة اللانهائيان) أوردوا من الحجج ما يميل الى بيان أنه لا يمكن أن توجد مجموعة غير متناهية من الأشياء ، ولهذا فان النقاط في المكان واللحظات في الزمان لابد أن تكون متناهية . وبهـذه الصورة ينشأ تناقض بين طبيعة المكان والزمان الظاهرة وبين ما يظن من استحالة وجود مجموعات لا متناهية .

وقد استنتج كانت ، وهو أول من أكد هـذا التناقض ، استحالة وجود المكان والزمان وقرر أنهما ذاتيان فقط ، وقـد أخذ كثير من الفلاسفة بعده بهذا الرأي معتقدين أن الزمان والمكان ليسا خاصيتين ذاتيتين للعالم كما هو فى الحقيقة ، بل هما مجرد مظهر له . على أنه قـد اتضح الآن بفضل جهود الرياضيين وأبرزهم في هذا (جورج كانتور) أن القول باستحالة وجود مجموعة لا متناهية قول خاطىء . فهذه المجموعات اللامتناهية لا تنطوي بذاتها على تناقض ، ولكن تناقضها انما هو بعض سوابق الأحكام التي يصر عليهـا أصحابها إصراراً قائما على الهوى . ومن أجل هذا فان الأسباب الداعية لاعتبار الزمان والمكان غير حقيقيين لم تعد صالحة ، وبذلك نضب منبع من المنابع الكبيرة التى تستمد منها المنظومات الميتافيزيقية العون والمساعدة .

على أن الرياضيين لم يقنعوا بالكشف عن أن المكان كما يظن عامة ممكن ، بل لقد بينوا أن من الممكن وجود صور كثيرة أخرى من المكان ، الى الحد الذي يكون في استطاعة المنطق الكشف عن وجودها . فقد ظهر أن بعض بديهيات اقليدس التى تبدو للادراك العام أنها ضرورية الوجود والتى درج الفلاسفة سابقا على افتراض ضرورة وجودها ، انما تستمد مظهر الضرورة من معرفتنا بالمكان

الحقيقي معرفة الثقة واعتياد فقط ، وليس من أي أساس منطقي نصل اليه بصورة أولية . وقد تصور الرياضيون عوالم تكون فيها هذه البديهيات باطلة واستخدموا المنطق لينقضوا سوابق الأحكام التي يتعلق بها الادراك العام ويصر عليها ، وليكشفوا عن امكان وجود أمكنة تختلف قليلا أو كثيرا عن المكان الذي نعيش فيه ولايختلف بعض هذه الأمكنة عن المكان كما يتصوره اقليدس وهو يدور حول المسافات الممكن قياسها ، الا قليلا حتى ان من المستحيل أن نكشف بالملاحظة ، عما اذا كان المكان الحقيقي الذي نحن فيه يجري وفق تصور اقليدس تماما وأنه واحد من هذه الامكنة الأخرى . وبهذه الصورة ينعكس الوضع تماما . فقد كان يبدو قبلا أن التجربة لم تدع الا نوعا واحداً من المكان للمنطق . ثم يكشف المنطق عن استحالة وجود هذا النوع من المكان . أما الآن فالمنطق يعرض أنواعا كثيرة للمكان ويبين أنها ممكنة الوجود مستقلة عن التجربة وان التجربة انما تفصل بينها الى حد ما فقط . ولهذا بينا أصبحت معرفتنا بما هو موجود أقل مما كان يظن سابقا ، فان معرفتنا بما يمكن أن يكون قد زادت كثيراً وبدلا من أن نبقى محصورين ضمن حدود ضيقة يمكن أن يكتشف كل زواياها وخباياها ، نجد أنفسنا في عالم رحب طليق مليء بالممكنات ، لا نعرف الكثير عنه لأن ما يمكن أن يعرف كثير واسع .

وما حصل في حالة المكان والزمان حصل الى حد ما في نواح أخرى . فقد فشلت المحاولة لتحديد الكون وحصره اعتماداً على مباديء أولية . وبدلا من أن يكون المنطق حاجزاً يقف في وجه ضروب الامكان ويحد منها ، كما كان سابقاً أصبح الباعث على انطلاق الخيال وتحرره حيث يعرض عددا لا يحصى من الوجوه المحتملة (الوجود) المحجوبة عن الادراك العام الذي ينأى عن التأمل ، تاركا للتجربة مهمة البت

— حينما يكون ذلك ممكنا — فى أمر هذه العوالم الكثيرة التى يعرض المنطق بين يديها . وبهذه الصورة تصبح المعرفة بما هو موجود محدودة بما نستطيع أن نتعلمه من التجربة وليس بما نستطيع أن نجربه فى الواقع لأنه كما رأينا توجد معرفة عن طريق الوصف واسعة تتعلق بأشياء ليست لنا تجربة مباشرة بها . ولكننا نحتاج فى جميع حالات المعرفة بالوصف الى شيء من الارتباط والعلاقة بين الكليات تمكننا أن نستنتج مما يكون بين أيدينا من معلومات (وجود) شيء من ضرب معين تتضمنه تلك المعلومات . ففيما يتعلق بالأشياء المادية مثلا ، يكون المبدأ الذي ينص على ان الحقائق الحسية انما هي رموز ودلائل على الأشياء المادية هو نفسه علاقة بين الكليات ، وانما تمكننا التجربة بفضل هذا المبدأ فقط من أن نكتسب معرفة حول الأشياء المادية . ومثل هــذا يصدق على قانون العلية أو — اذا نزلنا الى ما هو أقل شمولا — على مباديء مثل قانون الجذب .

والمباديء العامة مثل قانون الجذب انما تم البرهنة عليها أو يكشف عن كونها كبيرة الرجحان بالجمع بين التجربة وبين مبدأ أولي خالص كمبدأ الاستقراء وهكذا فان معرفتنا البديهية وهي مصدر جميع معرفتنا بالحقائق ذات نوعين ، معرفة تجريبية خالصة تنبئنا بوجود الجزئيات التى نكون على معرفة مباشرة بها وببعض خصائصها ، ومعرفة أولية خالصة وهي التى تهدينا الى العلاقات والصلات بين الكليات وتمكننا من أن نستنتج استنتاجات من الوقائع الجزئية الواردة في المعرفة التجريبية . وتعتمد المعرفة المكتسبة دوماً على شيء من المعرفة الأولية الخالصة كما تعتمد عادة على شيء من المعرفة التجريبية الخالصة أيضاً .

واذا صح ما ذكرناه فان المعرفة الفلسفية لا تختلف في جوهرها عن المعرفة العلمية ، فليس هناك من ينبوع للحكمة تغترف منه الفلسفة ولا يغترف منه العلم

والنتائج التي تهتدى اليها الفلسفة لا تختلف في الأساس عن تلك التى يحصل عليها العلم . ولكن الميزة الفارقة الأساسية للفلسفة التي تجعل منها دراسة متميزة عن العلم انما هي النقد ، فهي تعرض المبادي التى يستخدمها العلم وتتجلى فى الحياة اليومية على النقد الفاحص ، وتبحث عما قد يكون فيها من تناقض ، ولا تقبلها بعد التمحيص الدقيق إلا بعد أن ينتفي كل سبب لرفضها . واذا كانت هذه المبادىء التى يقوم عليها العلم قادرة — بعد أن تنتزع منها التفاصيل الزائدة غير المناسبة — على أن تمدنا بالمعرفة حول الكون بجملته ، كما يعتقد كثير من الفلاسفة ، فان هذه المعرفة جديرة بايمانا جدارة المعرفة العلمية بها ، على أن بحثنا السالف لم يكشف مثل هذه المعرفة ، واذن فالنتيجة منه فيما يتعلق بالمذاهب الخاصة بتجريثين من فلاسفة ما وراء الطبيعة ، نتيجة سالبة . أما حول ما يتعلق بما يسلم به عامة من المعرفة ، فنتيجة بحثنا كانت على العموم إيجابية ، فمن النادر أننا وجدنا سبباً لرفض هذه المعرفة وانكارها على أساس ما اصطنعناه من النقد ، ولم نر أي سبب لافتراض أن الانسان غير قادر على هذا النوع من المعرفة الذي يظن به عادة القدرة عليه .

على أن من الضروري حين نتحدث عن الفلسفة باعتبارها نقداً لمعرفة أن نضع بعض الحدود لهذا الوصف الذي نصفها به . فنحن اذا اتخذنا موقف الشك الذي لا يقف عند حد في شكه ، واضعين أنفسنا خارج نطاق المعرفة تماماً ، حيث نحاول من هذا الموقف الخارجي أن نعود الى حدود المعرفة وندخل ضمن دائرتها فاننا نطلب بذلك المستحيل ، ذلك أنه لا يمكن أن يدحض هذا الشك أو يرد . لأن كل دحض له لابد أن يبدأ بجزء من المعرفة يشترك في التسليم به جميع المتخاصمين ، وليس من تدليل يمكن أن يبدأ من الشك الخالص . ومن

أجل هذا فالنقد الذي تصطنعه الفلسفة يجب ألا يكون من هذا النوع الهدام اذا كان لنا أن نأمل الوصول الى أية نتيجة منه . ففي وجه الشك المطلق ، لا يمكن أن يقوم أي دليل منطقي ولكن من اليسير أن يتبين المرء أن هذا الشك شك غير معقول . و « الشك المنظم » الذي أوجده ديكارت وبدأت منه الفلسفة الحديثة ليس من هذا النوع بل هو النقد الذي أكدنا أنه لباب الفلسفة وجوهرها . نعم « فشكه المنظم » يتألف من الشك في كل ما يبدو موضعاً للشك والسؤال ، أي من الوقوف لدى كل جزء من المعرفة ليسأل نفسه عما إذا كان يشعر لدى التأمل فيه باليقين من أنه يعرفه حقاً ، وهذا هو النقد الذي يؤلف لباب الفلسفة . فبعض المعرفة كالمعرفة به بوجود الحقائق الحسية يبدو غير قابل لأن يشك فيه مهما تأملناه بهدوء ونفاذ والنقد الفلسفي لا يتطلب منا فيما يتصل بمثل هذه المعرفة أن نكف عن الاعتقاد بها . ولكن هناك معتقدات كالاعتقاد مثلا بأن الأشياء المادية تشابه الحقائق الحسية تماما نقول بها حتى نبدأ بتأملها ، فاذا أخضعناها للتمحيص الدقيق تبددت وذهبت هباء . ومثل هذه المعتقدات تطالبنا الفلسفة أن نرفضها ما لم نجد ما يسندها في وجهة جديدة من التدليل . ولكن رفض المعتقدات التى لايورد عليها أي اعتراض ، مهما مضينا في تمحيصها تمحيصا دقيقاً أمر غير معقول وليس هو ما تدعو اليه الفلسفة .

وبعبارة موجزة ، النقد الذي ترمي اليه الفلسفة ليس هو ما يصر على الرفض والانكار لدون ما سبب بين ، بل هو الذي يتناول بالبحث كل جزء من المعرفة حسب قدره وأهميته ، ويحتفظ بكل ما يصمد لهذا البحث ويخلص من الامتحان باعتباره معرفة صحيحة . أما التعرض المزلل فامر لا ننكره لأن الانسان غير معصوم من الخطأ . ولقد تدعى الفلسفة عن حق أنها تنقص من

التعرض للوقوع في الخطأ حتى لتجعل خشية الوقوع فيه في بعض الحالات ضئيلة بحيث يمكن انفيالها عملياً . وليس من الممكن أن تفعل الفلسفة أكثر من هذا في دنيا لابد أن يحصل فيها الخطأ ، ولا يوجد داع حصيف من دعاة الفلسفة له أن يقول بأنها تستطيع القيام بأكثر من ذلك .

الفصل الخامس عشر

قيمة الفلسفة

أما وقد وصلنا الى نهاية هذا الاستعراض الموجز لمشا كل الفلسفة على ما فيه من نقص وقصور يحسن بنا في الختام أن نفحص عن قيمة الفلسفة وعن الأسباب التي تدعو الى دراستها . ومما يجعل تدبر هذه المسألة ضروريا هو أن الكثير من الناس تحت تأثير العلم والشئون العملية يجنحون الى الشك في الفلسفة ويسألون ، أهي شيء أكثر من دراسات تافهة عقيمة على براعتها وتحديدات محيرة مربكة ومناظرات حول أمور من المستحيل الوصول الى معرفتها ؟

ويبدو أن هذه النظرة للفلسفة إنما تأتى من تصور خاطيء لغايات الحياة ولأنواع الحاجات التى تسعى الفلسفة الى بلوغها . والعلم الطبيعي نافع لعدد لا يحصى من الناس الذين يجهلونه تمام الجهل وذلك عن طريق المخترعات التى أنتجها ، ولهذا فدراسة العلم لا يحض عليها لمجرد تأثيرها على دارسها فقط ، بل لما تتركه من أثر في الحياة الانسانية عامة ، وليس للفلسفة مثل هذا النفع فان كان لدراستها أي أثر يتعدى دائرة طلابها فانما هو أثر غير مباشر فقط ، وذلك عن طريق تأثيرها فى أولئك الذين يدرسونها . فاذا أردنا أن نتمس قيمة الفلسفة فانما نلتمسها أولا فى هذا التأثير وفوق هذا فأنا اذا أردنا أن نتجنب الفشل فى تحديد ما يكون للفلسفة من قيمة فيجب أن نجرد عقولنا أولا من الأحكام السابقة التى يتمسك بها أولئك الذين يسمون خطأ رجالا « عمليين » . فالرجل « العملي » تبعاً للاستعمال العام لهذا اللفظ هو الذي لا يعترف إلا بالحاجات المادية فيرى أن الناس لابد أن يصيبوا غذاء لأجسامهم وينسى أن عقولهم تحتاج الى غذاء لها أيضاً . ولو كان جميع الناس على حال من اليسر والرخاء ، وتم القضاء على الفقر

والمرض الى أقصى ما يمكن ، لبقي الكثير مما لابد من القيام به لأيجاد مجتمع فاضل ، بل أن حاجات العقل حتى في العالم الحاضر لا تقل فى أهميتها على الأقل عن حاجات البدن . وإنما تكون قيمة الفلسفة في صلتها بحاجات العقل فقط ، ولا يؤمن بدراسة الفلسفة ويكبرها عن أن تكون ضياعا للوقت إلا أولئك الذين يأبهون بحاجات العقل ويقدرونها . ان الفلسفة ترمي أولا الى المعرفة ، شأنها شأن سائر الدراسات . والمعرفة التى تصبو إليها إنما هي ذلك النوع من المعرفة الذي يكسب مجموعة العلوم وحدة ويضفي عليها نظاما ، ذلك النوع الذي يأتى من التمحيص الدقيق والنقد النافذ للأسس التى تقوم عليها آراؤنا وأحكامنا ومعتقداتنا غير أنه لا يمكن أن يقال أن الفلسفة قد نجحت نجاحا كبيراً في محاولتها الاجابة عن مثل هذه المسائل إجابة دقيقة محددة . ولو سألت رياضياً أو مؤرخا أو عالماً في التعدين ، عما وصل إليه ذلك الضرب من العلوم الذي خصه بعنايته من الحقائق المنظمة المحددة لامتد جوابه ما وسعك أن تصغي إليه . ولكنك لو عرضت هذا السؤال نفسه على فيلسوف لأقر إذا كان صريحاً بأن دراسته لم تنته بنتائج موجبة كتلك التى انتهت اليها العلوم الأخرى . صحيح أن ذلك يمكن تفسيره باعتبار أنه متى تم الوصول الى معرفة محددة فى موضوع معين ، لم يعد هذا الموضوع قسما من الفلسفة بل يصبح علماً منفصلا عنها . فقد كانت دراسة الاجرام السماوية قسما من الفلسفة ولكنها أصبحت فيما بعد علم الفلك ، وقد سمى نيوتن مؤلفه العظيم « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية » . وكذلك الحال في دراسة العقل الانسانى التى كانت حتى عهد جد قريب جزءاً من الفلسفة ولكنها انفصلت عنها وأصبحت علم النفس . ويتبين من هذا أن ما في الفلسفة من عدم اليقين إنما هو أمر ظاهر أكثر من كونه حقيقياً ، فتلك المسائل التى تم الوصول فيها الى أجوبة محددة ، قد ألحقت بالعلم ، أما تلك التى لم يهتد في الوقت الحاضر الى أجوبة

محددة عنها فقد بقيت للفلسفة .

غير أن هذا بعض الحق فيما يتعلق بعدم اليقين فى الفلسفة فقط . نعم توجد أسئلة كثيرة — ومن بينها ما هو ذو متعة كبيرة لحياتنا الروحية — لابد أن تبقى بقدر ما يتهيأ لنا أن نحكم عصية في حلها على الفكر الانسانى ما لم يأت على قواه تغيير يجعلها غير ما هي عليه الآن . ومن هذه الأسئلة ، ألكون أية وحدة في الخطة والقصد ، أم أنه مجرد اختلاط ذرات بعضها مع بعض اختلاطاً أتى عفواً واعتباطا ؟ هل الفكر جزء دائم ثابت في الكون ، يفتح باب الأمل الى الوصول الى نمو غير محدود في الحكمة والعقل أم هو حادثة عارضة في كوكب صغير لابد أن تكون الحياة عليه في النهاية أمراً مستحيلا ؟ وهل للخير والشر أهمية للكون بأجمعه أم للانسان فقط ؟ هذه أسئلة تثيرها الفلسفة وقد اختلفت الاجابات عنها باختلاف الفلاسفة . غير أن هذه الاجابات الفلسفية تبدو — سواء أكان في الامكان الوصول الى أجوبة أخرى بطرق أخرى أم لا — غير صحيحة قطعاً . ومع ذلك فربما يضؤل الأمل فى الكشف عن جواب لهذه الأسئلة ، فان من شأن الفلسفة أن تنظر فيها بلا انقطاع ، وأن تبعث فينا الشعور بأهميتها وأن تمحص جميع ما يحيط بها من أفكار أو يؤدي الى جواب عنها وأن تبقى حيا فينا الشوق الى تأمل الكون وتدبره ذلك الشوق الذي هو معرض لأن يقضي عليه اذا حصرنا أنفسنا فى نطاق المعرفة التى تم التحقق منها .

حقاً أن كثيراً من الفلاسفة قالوا بأن الفلسفة تستطيع أن تقرر صدق الأجوبة عن تلك المسائل الأساسية ، وزعموا أن ما هو على جانب كبير من الأهمية والخطورة من بين المعتقدات الدينية يمكن البرهنة على صدقه بالتدليل الدقيق المضبوط . ولكيما نستطيع أن نحكم على مثل تلك المحاولات فى

التدليل لابد لنا من أن نستعرض استعراضاً شاملا المعرفة الانسانية بجملتها وأن نكون رأيا حول مناهجها في البحث وحدودها التي تقف عندها . فليس من الحكمة في مثل هذا الوضوع أن نتحدث بلهجة اليقين والتأكيد ، ولكن إذا كانت البحوث التي نهجناها في الفصول السابقة لم تضللنا ولم تقدنا الى مهاوي الخطأ والزلل ، فانا نرى أنفسنا ملزمين بان نطلق الأمل في العثور على براهين فلسفية للمعتقدات الدينية . وإذن فلا يمكن أن ندخل في نطاق الفلسفة ونحسبه من قيمتها أية مجموعة محدودة من الأجوبة عن تلك المسائل ومن أجل هذا فقيمة الفلسفة ، يجب ألا تعتمد على أية مجموعة مزعومة من المعارف المحددة الممكن التحقق عنها والتي يتهيأ لدارسي الفلسفة أن يبلغوها ويصلوا اليها .

أن قيمة الفلسفة إنما تلتمس في ما هي عليه من عدم اليقين بالذات . والشخص الذي ليس له أي نصيب من الفلسفة يمضي في حياته أسير سوابق أحكام استمدها من البداهة العامة الشائعة ومما درج عليه أهل عصره وقومه ، ومما نشأ في ذهنه من آراء لم يصل اليها بعون من عقل متدبر أو نقد ممحص . فيظهر له العالم محدداً محصوراً واضحاً جلياً ، ولا تثير فيه الأشياء العادية أي سؤال ، وكل ما ليس مألوف من صور الامكان فهو مزدري مرفوض . أما إذا شرع المرء يتفلسف فالحال على النقيض ، لأنه يجد كما وجدنا في الفصول الأولى أنه حتى الأشياء العادية المألوفة في الحياة اليومية تثير من المشاكل التي لا يمكن الاجابة عنها إجابة تامة قط . فالفلسفة إن كانت عاجزة عن أن تهدينا على وجه اليقين الى الجواب الصحيح لما تثيره من شكوك ، فهي قادرة على أن توحي بكثير من صور الامكان التي توسع عقولنا وتحررها من عقال العرف والتقاليد ، فهي إن أنقصت شعورنا باليقين من الأشياء كما هي ، زادت في معرفتنا بالأشياء كما قد تكون ، ثم هي تقضي على الثقة والاطمئنان المشوبين بالزهو والخيلاء لأولئك

الذين لم يسلكوا دروب الشك المؤدى الى التحرر والانعتاق ، وتوقظ فينا الشعور بالتعجب والرغبة فى الاطلاع عما تعرضه من أشياء مألوفة في صور غير مألوفة .

وفيما عدا ماتكشفه لنا الفلسفة من صور للامكان لم تكن لتخطر بالبال ، فان لها قيمة — لعلها هي قيمتها الرئيسية — وذلك لما فى موضوعاتها التى تدعو الى تأملها من عظمة وخطورة ، ولما تؤدي اليه من حرية وانعتاق من المطالب الشخصية الضيقة المحدودة عن طريق ذلك التأمل . فحياة الشخص الذي تتحكم فيه الغريزة حياة محصورة في دائرة ضيقة من الحاجات الخاصة ، وهي دائرة قد تشمل الأسرة والاصدقاء ولكنها لاتتعدى ذلك الى العالم الخارجي الذي لايؤبه به الا بمقدار مايعين على تحقيق الرغبات الغريزية أو يعمل على صدها ففي هذه الحياة شيء من القلق والضيق يقابلهما في الحياة الفلسفية الهدوء والانطلاق . والعالم الذي تعمل فيه حاجات الغريزة ومطالبها عالم صغير ، يقوم وسط عالم كبير واسع لابد أن يأتى على ذلك العالم الصغير ان عاجلا أو آجلا فيحطمه ويقضى عليه . ومالم نستطيع أن نوسع من دائرة حاجاتنا ومطالبنا حتى تمتد فتشمل العالم الخارجي بجملته ، فاننا نظل كالكتيبة تحاصر في قلعة تعتصم بها ، وهي تعلم أن العدو يحول بينها وبين الهرب وأن لامعدى من التسليم في النهاية . وليس فى مثل هذه الحياة سلام ، بل هو النزاع الذي لاينقطع بين الحاح الرغبة وعجز الارادة ولابد لنا ان كنا ننشد الحياة الرفيعة الحرة أن نهرب بطريقة ما من ذلك الأسر وذلك النزاع .

وفي التأمل الفلسفي مهرب لمن شاء . فهذا التأمل الفلسفى فى نظرته الواسعة الشاملة لا يقسم الكون الى معسكرين متنازعين — أصحاب وخصوم وأعوان وأعداء وأخيار وأشرار — بل أنه لينظر اليه جملة نظرة التجرد عن الغرض

والهوى . ولا يرمي هذا التأمل حين يكون خالصا الى اثبات شبه بين الانسان وغيره ومن الأشياء في الكون . صحيح ان كل اكتساب للمعرفة هو توسيع للذات ومد لحدودها ، ولكنه توسيع خير ما يكون حينما لا يقصد مباشرة . ولا يتم الوصول اليه الا حين تكون الرغبة في المعرفة هي وحدها المؤثرة الفاعلة عن طريق الدراسة التى لا تصبو مقدما الى أن يكون لما تتناوله من موضوعات هذه الصفات أو تلك ، بل تحمل الذات على أن تتكيف وفقاً لما تجده في تلك الموضوعات من صفات . نعم لا يمكن بلوغ هذا التوسيع للذات بأن يحاول المرء أن يبين — وهو ينظر الى الذات كما هي — ان العالم شبيه بهذه الذات بحيث أن معرفتها ممكنة من دون أن نتناول ماهو غريب عنها مخالف لها . والرغبة في البرهنة على هذا القول ضرب من تأكيد الذات وهو ككل ضرب من تأكيد الذات عقبة في سبيل نمو الذات ذلك النمو الذي نرمي اليه ، والذي تدرك الذات أنها قادرة عليه . فتأكيد الذات سواء في التأمل الفلسفي أو في غيره ينظر الى العالم من حيث هو وسيلة الى غاياته ، وهو بهذا يجعل العالم ذا أهمية أدنى من أهمية الذات ، فكأنما الذات تضع حدودا دون نمو أغراضها وحاجاتها . والأمر في التأمل الفلسفي على الضد من ذلك لأننا نبدأ فيه بما ليس ذاتا وعن طريق مافيه من العظمة والكبر تتسع حدود الذات وتمتد ، فعن طريق ما فى الكون من لا نهاية يبلغ الذهن الذي يتأمله بعض تلك اللانهاية

ولهذا السبب فان سمو النفس ورفعتها لاتأتى عن طريق تلك الفلسفات التي تدمج الكون في الانسان وتلحقه به . ان المعرفة ضرب من الاتحاد بين ما هو ذات وما هو غير ذات ، وانما يفسد ذلك الاتحاد — كما هي الحال في كل اتحاد — التسلط والسيطرة ، فكل محاولة اذن لتصور أن الكون يجري وفقا لما نجده فى أنفسنا محاولة تسيء الى ذلك الاتحاد وهناك نزعة فلسفية آخذة في الانتشار

تميل الى الأخذ بالرأي القائل بأن الانسان هو الميزان الذي تقاس به الأشياء ، وان الحقيقة من صنع الانسان ، وأن الزمان والمكان والكليات كلها من خصائص العقل وأنه اذا كان هناك شيء ليس من خلق العقل فهو غير قابل للمعرفة وليس بذى قيمة لنا . وهذا رأى — اذا كانت بحوثنا السالفة صائبة — غير صحيح ولكنه بالاضافة الى كونه غير صحيح ينزع من التأمل الفلسفي كل مافيه من قيمه ، لأنه يقيد ذلك التأمل في حدود الذات . وما يدعى معرفة تبعاً لذلك الرأي ليس اتحادا بين الذات وغيرها ، بل مجموعة من سوابق الاحكام والعادات والرغبات تكون كالحجاب الكثيف يفصل بيننا وبين العالم الكبير الواسع والشخص الذي يجد متعة في مثل هذه النظرية المعرفة يكون كمن يأبى أن يبرح دائرة أسرته وعشيرته خشية الا تكون كلمته حينئذ نافذة نفاذالقانونوقوته .

أما التأمل الفلسفي الصحيح فعلى العكس يجد متعة في كل توسيع لما ليس بالذات أي في كل ما يزيد من الموضوعات المتأملة ويرتفع بها ، وبذلك يزيد من الذات المتأملة ويرتفع بها ، فكل ما هو في التأمل شخصي وخاص ، وكل ما يعتمد على العادة والحاجة الذاتية يحرف الموضوع ويشوهه ، وبذلك يسيء الى الاتحاد الذي يسعى اليه الفكر . فهذه الامور الشخصية الخاصة بما تضعه من حاجز بين الموضوع والذات تحبس الفكر وتقيده . والفكر الحر الطليق يرى الأشياء كما قد تراها الآلهة من دون أن يتقيد بهذا أو ذاك أو بالآمال والمخاوف ، ومن دون أن تربطه أغلال المعتقدات التي يقرها العرف وسوابق الأحكام السابقة التى تبقيها التقاليد بل يتأمل بهدوء من دون أن تفسد تأمله العاطفة وليس له من رغبة سوى المعرفة . المعرفة الخالصة المجردة عن الأغراض الشخصية بمقدار ما يتهيأ ذلك لانسان . ومن ثم فهذا الفكر الحر الطليق يقدر المعرفة المجردة الشاملة التى تقتحم حماها حوادث الحياة الخاصة أكثر مما يقدر المعرفة الآتية عن

طريق الحواس تلك المعرفة التى لا بد لها أن تعتمد على النظرة الشخصية المحضة المحصورة وعلى جسم تشوه أعضاء الحس فيه المعرفة التى تفرضها بمقدار ما تكشف وتبين منها .

والعقل الذي درج على الحرية واعتاد التجرد عن الهوى مما هو ضروري فى التأمل العلمي يستبقي شيئاً من هذه الحرية والتجرد عن الهوى في مجال العمل والوجدان . فلا ينظر الى أغراضه ورغباته الا باعتبارها أجزاء من الكل الشامل ومن دون ذلك الاصرار والالحاح الذي يأتى من النظر اليها باعتبارها اجزاء لا متناهية في الصغر في عالم لا يكون لافعال المرء أي أثر على الأشياء الأخرى . وهذا التجرد عن الهوى الذي يظهر في التأمل فى صورة الرغبة الخالصة فى الحقيقة ، يظهر في العمل في صورة العدل وفى الوجدان فى صورة المحبة التى يمكن أن تضفي على الجميع ولا تقتصر على أولئك الذين يراد منهم النفع أو يدور حولهم الاعجاب . ولذلك فالتأمل لا يوسع موضع التفكير فقط ، بل موضوعات العمل والوجدان أيضاً ، ويجعل منا رعية للكون أجمع لا لمدينة ضيقة واحدة ، تكون في حرب مع الأخريات . وفي هذه الوطنية العالمية تقوم حرية الفرد الحقة وتخلصه من العبودية للآمال والمخاوف المحدودة .

ونوجز بحثنا فى قيمة الفلسفة فنقول ، ان الفلسفة انما تدرس ليس من أجل أية أجوبة محدودة عما تثير من مسائل ، ذلك لأنه لا توجد عادة مثل هذه الأجوبة المحدودة التى يمكن التحقق من صدقها ، بل من أجل تلك المشاكل نفسها ، لأن هذه المسائل توسع من تصورنا لما هو ممكن وتزيد من ثروة الخيال الفكري فينا ثم هى تنقص من الدعوى الفارغة باليقين التى تحول بين العقل وبين التأمل والتدبر ، فالفلسفة تدرس أولا لأن العقل عما يتأمله عن طريق الفلسفة من عظمة الكون يعود عظيما ويصبح قادراً على ذلك الاتحاد بالكون ذلك الاتحاد الذي هو أعلى ما يرمي إليه من ضروب الخير .

اعتذار

وقعت بعض هفوات مطبعية لم نشأ اثباتها لأن القاري يتداركها من غير عناء .